مج

داڤيد لو بروتون

انتروبولوجيا الجسد والحداثة

ترجمة: محمد عرب صاصيلا



انتروبولوجيا الجسد والحداثة

الطبعة الثانية
1417هـ ـ 1997م

مجد/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
الحمراء ـ شارع إميل إده ـ بناية سلام ـ ص.ب 6311/ 113 بيروت
هاتف: 802407 ـ 802428 ـ فاكس: 603654 بيروت
المطبعة: 311898 ـ 311905 ـ هاتف خليوي: 621721/ 03

داڤيد لو بروتون

انتروبولوجيا الجسد والحداثة

ترجمة: محمد عرب صاصيلا

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

ANTHROPOLOGIE DU CORPS ET MODERNITÉ

DAVID LE BRETON

مقدمة

تضع هذه الدراسة العالَم الحديث ضمن منظور أنتروبولوجي واجتماعي من خلال اتخاذ الجسد كسلك ناقل. إنها، في مرآة مجتمع معين، كمجتمعنا، بِضْعُ فصول ممكنة في انتروبولوجيا الجسد. إن الأمر يتعلق أيضاً بعلم انتروبولوجيا الحاضر، الذي يسلك غالباً «الطريق المنحرف»[1] لعلم الاخلاق والتاريخ، ليُقَوِّمَ من زاوية غير مألوفة، لكنها بالأحرى خصبة، عدداً من الممارسات والخطب والتصورات والمِخيالات التي تستخدم الجسد في العصر الحديث.

إنّ الجسد موضوع ملائم بشكل خاص للتحليل الانتروبولوجي، لأنه ينتمي حتماً الى الأرومة التي تحدد هوية الإنسان. فبدون الجسد الذي يعطيه وجهاً، لن يكون الإنسان على ما هو عليه. وستكون حياته اختزالاً مستمراً للعالم في جسده، عبر الرمز الذي يُجسِّده[2]. إنّ وجود الانسان وجود جسدي. والمعالجة الاجتماعية والثقافية التي يُعَدُّ موضوعاً لها، والصور التي تتكلم عن عمقه المُخَبَّأ، والقيم التي تُمَيِّزه، تحدثنا أيضاً عن الشخص، وعن المتغيرات التي يمرُّ بها تعريفه وأنماط وجوده، من بنية اجتماعية لأخرى. وبما أن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي، وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإنه يُعَدّ مُحلِّلاً له أهمية كبيرة في فهمٍ أفضلَ للحاضر.

وليس هناك من شيء أكثر غموضاً، بدون شك، في نظر الانسان من عمق جسده الخاص. وقد جهد كل مجتمع، بأسلوبه الخاص، لإعطاء جواب خاص على

---

(1) أنظر : جورج بالانديه (G. Balandier) - «الطريق المنحرف. السلطة والحداثة» (Le détour. Pouvoir et modernité) منشورات Fayard - 1987

(2) أنظر : داڤيد لوبرتون (David Le Breton) - «أجساد ومجتمعات. بحث في علم اجتماع وأنتروبولوجيا الجسد» (Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps) - منشورات Méridiens- Klincksieck - 1988 - (الطبعة الثانية).

هذا اللغز الأول الذي ينغرس الإنسان فيه. إن الجسد يبدو أمراً بديهياً. لكن البداهة هي غالباً الطريق الأقصر للسرّ. وعالم الأنتروبولوجيا يَعْلم «أن هناك في قلب البداهة فراغاً»، حسب الصيغة الجميلة لأدموند جابيس. إنّ الفراغ هو بؤرة الحسّ التي يحفرها كل مجتمع على طريقته، وفق بديهيات لا تكون كذلك إلاّ بالنسبة للنظرة المألوفة التي يُثيرها. فالبداهة في مجتمع ما هي الدهشة في مجتمع آخر، إن لم تكن عدم الفهم. إن كل مجتمع يرسم، في داخل رؤيته للعالَم، معرفة مُفْردة حول الجسد: مكوناته، تعابيره، اتصالاته، الخ. ويعطيه معنى وقيمة. إن مفاهيم الجسد تخضع لمفاهيم الشخص. ولهذا فإنّ العديد من المجتمعات لا تُميِّز بين الإنسان وجسده، وفقاً للنمط الثنائي المألوف جداً في الغرب. ففي المجتمعات التقليدية لا يتميز الجسد عن الشخص. والمواد الأولية التي تؤَلِّف عمق الإنسان هي نفسها التي تعطي القوام للكون وللطبيعة. فبين الإنسان والعالَم والآخرين يسود نفس النسيج، ولكن بدوافع وألوان مختلفة لا تغير في شيء من اللُحمة المشتركة (الفصل 1).

إن الجسد الحديث من نوع آخر. فهو يتضمن إنقطاعاً بين الشخص والآخرين (بنية إجتماعية من النمط الفردي)، وبينه وبين الكون (المواد الأولية التي يتألف منها الجسد ليس لها ما يقابلها في أي مكان آخر)، وبينه وبين نفسه (انه يمتلك جسداً، أكثر من انه يكون جسده) إن الجسد الغربي مكان لفاصل، وسور موضوعي لسيادة **الأنا**. إنه الجزء الذي يتعذر قسمته من الشخص، و«عامل تفرُّد» (أ. دوركهايم) في الجماعات التي يُعَدّ التقسيم الاجتماعي فيها أمراً مقبولاً.

إنّ مفاهيمنا الحالية حول الجسد ترتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية، وبانبثاق فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة، وبتراجع تدريجي في التقاليد الشعبية المحلية. كما ترتبط أيضاً بتاريخ الطب الذي يجسد في مجتمعاتنا معرفة رسمية، بشكل ما حول الجسد. إنّ أوضاعاً إجتماعية وثقافية خاصة هي التي سمحت بولادته (الفصل 2و 3). لقد سعينا لوضع تاريخ للحاضر من خلال غرس الأوتاد التي بدت لناأنها الأكثر دلالة في بلورة مفهوم الجسد ووضعه الحالي. إنه نوع من علم سلالة الجسد الحديث مع الأزمنة القوية لڤيسال (Vesale) والفلسفة الميكانيكية (الفصل 2و3). ومع ذلك فإن الإجماع حتى في مجتمعاتنا الغربية لا يسود حول ماهيّة الجسد. إنّ مفاهيم أكثر انتشاراً، ومألوفة الى هذا الحد أو ذاك، ومتماسكة، ما

زالت تُؤَثِّر على الفاعِلين (Les acteurs) وتغذّي الطب التقليدي (المغنطيسية، ومضمدو الأسرار، الخ.) أو العلوم الطبية «الجديدة» (الوخز بالأبر، الطب السمعي، طب العظام، الطب التجانسي، الخ.) (الفصل 4).

إنّ جسد الحياة اليومية هو أيضاً استعمال لحساسية. ففي بداية هذا القرن وضع جـ.سيمّل (G.Simmel) مخططاً لعلم اجتماع الحواسّ الذي نسترجع هنا مبدأه في ضوء أوضاع اجتماعية وثقافية، هي أوضاعنا. أيُّ تجميل يُميّز اليوم الحياة اليومية للإنسان الحديث ؟ (الفصل 5).

لقد انطلق مُخيال جديد للجسد في سنوات الستينات. فالإنسان الغربي اكتشف في نفسه جسداً، والخبرُ سَرَى في طريقه، واجتذب خطباً وممارسات اكتست هالة وسائل الاعلام. إن الثنائية المعاصرة تعارض بين الإنسان وجسده. والمغامرات الحديثة للانسان وقرينه جعلت من الجسد نوعاً من **«الأنا الآخر»** (alter ego). فهو مكان مُمَيَّز للرفاهية (الشكل) ولحسن المظهر (الأشكال ، - bodg building بناء الجسم، التجميل، الغذاء، الخ). ولشهوة الجهد (المارتون، الركض، القارب الشراعي) او للمخاطرة (تسلق الجبال، والمغامرات الخ. إنَّ الهمّ الحديث للجسد، في وسط «إنسانيتنا الجالسة»، هو مُحَثّ لا يَمَلُّ للخيال والممارسات، فالجسد، الذي صار «عامل تفرّد»، أخذ يُضاعف إشارات التَمَيُّز، ويتباهى على طريقة من يُروِّج لشيء ما (الفصل 8).

إن الجسد، في مجتمعاتنا الغربية، هو إذن علامة الفرد، ومكان اختلافه وتميُّزه. لكنه في نفس الوقت وبشكل متناقض ظاهرياً، منفصل عنه، غالباً، نتيجة الإرث الثنائي الذي يُثقل دائماً على التميُّز الغربي. هكذا يجري الحديث، على طريقة الكليشه، عن «تحرر الجسد». إنها صيغة ثنائية، بشكل نموذجي، لأنها تنسى أن الوضع البشري جسدي، وأن الإنسان لا يمكن تمييزه عن الجسد الذي يعطيه عمق وحساسية كينونته في العالَم. إن «تحرر الجسد»، إذا قُبلت الصيغة مؤقتاً، أمر نسبي جداً. إذ يمكن بسهولة إظهار أنَّ المجتمعات الغربية تبقى قائمة على مَحْوٍ للجسد يُتَرْجَم من خلال طقوس عديدة منتشرة في مختلف مواقع الحياة اليومية. ومن الأمثلة على المحو الطقوسي: منع الاحتكاك الجسدي مع الآخر، بعكس مجتمعات أخرى تكون فيها ملامسة الآخر، في المحادثة الشائعة على سبيل المثال، إحدى البنى الابتدائية للنزعة

الاجتماعية. إن وضع المُعاقين جسدياً في مجتمعنا، والقلق المتفشي الذي يُوَلِّدونه، والموقع الهامشي «للمجنون» أو للمُسِنِّين، على سبيل المثال، (الفصل 7) تسمح بوضع حدود «لتحرر الجسد». وإذا وُجِدَ هناك «جسد متحرر»، فإنه جسد شاب، جميل، غير قابل للنقد فيزيائياً (الفصل 6). ولن يكون هناك، بهذا المعنى، «تحرر للجسد» إلاّ عندما يكون همُّ الجسد مختفياً. ونحن ما زلنا بعيدين عن ذلك.

إن الطب التقليدي يجعل أيضاً من الجسد **«أنا آخر»** للإنسان. فهو يُبعد من دائرة اهتماماته الانسان المريض، وتاريخه الشخصي، وعلاقته مع اللاوعي. ولا ينظر إلاّ للعمليات العضوية التي تحدث فيه. ويبقى الطب وفياً للإرث الفيسالي، فهو يهتم بالجسد وبالمرض، ولكن ليس بالمريض. هنا يكمن مصدر العديد من المناقشات الاخلاقية المعاصرة، المرتبطة بالأهمية المُعطاة للطب في الميدان الاجتماعي، وبخصوصية مفهومه للإنسان. إن الطب يرتكز على انتروبولوجيا متبقية، ويراهن على الجسد، معتبراً أنَّ من الممكن معالجة المرض (المنظور له كأمر غريب) وليس المريض بحد ذاته. إن تجزئة الإنسان التي كانت تهيمن بشكل خفي على الممارسة الطبية منذ قرون، أصبحت اليوم من المعطيات الاجتماعية التي تحدث اضطراباً في الحساسيات. ولأن الطب راهن على الجسد وفصله عن الانسان لكي يعالجه، أي لأنه يعالج المريض أقل مما يعالج المرض، فإنه يصطدم اليوم، وعبر المناقشات العامة التي يثيرها، بالعودة الفظّة لمكبوته ؛ أي للانسان (قَتْلُ من يشكو من مرض عضال، إصطحاب المرضى والمحتضرين، المرضى الذين هم في حالة خمول مُزمن منذ عدة أشهر أو سنوات، المرضى الذين لديهم أعضاء اصطناعية ولم يعُد يُعْرَف ما يُصْنَع بهم، العلاجات التي تؤدي أحياناً لبتر الأعضاء، الخ). إن التساؤل الجذري حول مفهوم الشخص الذي نعرفه اليوم يُعبِّر أساساً عن الصدى الاجتماعي للطب، الذي أصبح إحدى المؤَسَّسات الدَّالَّةِ على الحداثة. لقد اضطربت معطيات انتروبولوجية يكمن سلكها الأحمر في الفصل بين الإنسان وجسده. إن عدة مسائل أخلاقية في عصرنا، وهي من بين أكثرها صعوبة، ترتبط بالوضع المُعطى للجسد في التعريف الاجتماعي للشخص (المساعدة على الإنجاب، انفجار الرابطة الأبوية، نزع الاعضاء وزرعها، المناورات الوراثية، تقدم تقنيات الانعاش والأجهزة الأخرى للمساعدة، الترميمات، الخ.).

إن المسائل التي تُناقش اليوم في الساحة العامة ليست إلاّ نمواً لهذه البنية

المؤَسَّسَة. والطب الذي يُبْعِدُ الانسان عند أدنى مستوى من مسيرته، يُعَرِّض نفسه لأن يجده ثانية عند أعلى مستوى في شكل تساؤل حول الأساس الذي يقوم عليه. إنَّ الطب هو طب الجسد، وليس طب الانسان، كما في التقاليد الشرقية على سبيل المثال. إننا نتذكر هنا هذه الجملة لمارغريت يورسنار في **«العمل في الاسود»**[3]، عندما انحنى زينون (Zénon)، الطبيب، القريب للغاية من ڤيسال، مع رفيقه، الطبيب أيضاً، على جثة شاب هو ابن الرفيق، وقال: «في الغرفة المُشْبَعَة بالخلّ التي كنّا نُشرِّح فيها، لَمْ يعُد هذا الميت يُمثِّل الابن ولا الصديق، وإنما فقط المثال الجميل للآلة البشرية...». إنها جملة برنامجية، فالطب يعالج «الآلة البشرية»، أي الجسد، وليس الابن أو الصديق، أي الإنسان في تفرُّده (الفصل 9).

إن «علوم» طب أخرى تقليدية أو «جديدة» تجهد بالعكس لتخطي الثنائية، وللنظر للانسان في وحدته غير القابلة للانفصام (الفصل 9). فالطرق الجديدة للمَصْورة الطبية تطارد في الواقع سرّ الجسد الذي لا ينتمي إلاّ الى الرمزية الاجتماعية للجماعات البشرية، لكنها تثير رداً لا ينضب من جانب مِخيال الفاعِلين (الفصل 10).

إن هالة الجسد لم تعُد رائجة على الأقل منذ أيام ڤيسال وعلماء التشريح الأوائل. فالعلم والتقنية، الوفيّان لمشروعهما في السيطرة على العالَم، يسعيان، في حركة متناقضة ظاهرياً، لاستبعاد الجسد وتقليده في آن معاً.

فمن جهة، تجاوز حدوده، وإعادة بنائه، والتأثير على هذه العمليات. كما لو أن الوضع البشري يندمج، في منظور غنوصي (عِرْفاني)، مع سقوط في الجسد ؛ الجسد الذي أصبح عضواً فائضاً في الإنسان، من المناسب تخليصه منه بأسرع ما يمكن. إنه مكان لما هو عابر، للموت، للشيخوخة ؛ وهذا ما ينبغي محاربته في المقام الأول من أجل تحاشي الخسارة. إنها الانطلاقة الدائمة للأمل، ولكن من دون الوصول للهدف، بدون شك. فالجسد هو مكانُ ما لا يمكن إدراكه ؛ إنه المكان الذي يجب ضمان السيطرة عليه.

ومن جهة أخرى، وفي آن واحد، يُعَدُّ الجسد نموذجاً لطب مفتون بالعمليات

---

(3) ـ أنظر : (Marguerite Yourcenar) ، **«L'Œuvre au noir»**سلسلة : «Poche» ـ ص : 118.

العضوية، فهو يُعَلِّـم مثل هذا الطب بأن تقليداته الشاحبة عبارة عن أحداث بارزة، وإنها تثير منافسة لا نظير لها بين مخابر البحوث أو الأقسام الـموجودة في الـمستشفيات بهدف بلوغ الـمركز «الأول» (الفصل 11).

إذا كان كتاب ما عبارة عن مشروع منفرد فإنه يتغذّى أيضاً بالنظرات والأصوات التي رافقت سيره عن قرب. إنـي أتمنى أن أشكر، بشكل خاص، ماري جوزيه لامبير التي سمـحت لـي صداقتها أن أدرك بشكل أفضل وألاحظ فعالية الإشفاء التقليدي. إن دهشتها الـخاصة من الشفاء أو من تـخفيف الألـم لـم تكف عن تغذية فضولـي الـخاص حول الـجسد والعلاقات العلاجية. وفيليب باغروس، الطبيب - رئيس القسم في مستشفى تور الذي بيَّنَ لي طريق طب الانسان. إن التعاون الذي عقدناه مع بعض بهدف إدخال العلوم الإنسانية في برامج التدريس بكلية الطب، غني بشكل خاص ومُنَشِّط. ومارتين باسكيه وفيليب غروبوا Grosbois للـمناقشات العديدة والـمداخلات الـمشتركة أثناء دورات التأهيل الـمستمر أو الـمحاضرات، ولـمشاطرتهم لي نفس التـحسس والتساؤل القريب.

أريد أيضاً أن أشكر آلان غراس، ورينيه بيرو، ومارغاليت ايميريك لسماحهم لي، بفضل ثقتهم وصداقتهم، بتوضيح مظاهر من هذا البحث.

وأعبِّر أيضاً عن عرفاني ومـحبتي لهنينا تويل التي عرفت كل التطورات الفجائية والـحسرات والـحماسة التي رافقت هذا الـمشروع الذي لـم تكف عنِ تنشيطه بحضورها.

وسأبقى بالطبع الـمسؤول الوحيد عن التـحليلات الـمنشورة هنا.

الفصل الأول

ما لا يمكن إدراكه في الجسد(1)

سرّ الجسد

تُخَصِّص التصورات الاجتماعية للجسد وضعاً محدداً في داخل الرمزية العامة للمجتمع. فهي تُسَمّي الأجزاء المختلفة التي تُؤلّفه والوظائف التي تقوم بها، كما توضح علاقاتها، وتنفذ الى الداخل غير المرئي للجسد لتُودِعَ فيه صوراً دقيقة، وتحدّد موقعه وسط الكون أو بيئة الجماعة البشرية. إن هذه المعرفة المطبَّقة على الجسد هي على الفور معرفة ثقافية. فحتى لو امتلكها الشخص ثانية بناءً على نمط بدائي، فإنها تسمح له بإعطاء معنى لعمق لحمه، وبمعرفة مِمَّا صُنِعَ، وبربط أمراضه أو أوجاعه بأسباب دقيقة ومتفقة مع رؤية مجتمعه للعالَم. كما تسمح أخيراً بمعرفة موقعه تجاه الطبيعة والناس الآخرين، عبر نظام قيم ما.

إنَّ تصورات الجسد، والمعارف التي تبلغها تخضع لحالة اجتماعية، ولرؤية للعالَم، ولتعريف مُحدَّد للشخص في داخل هذه الرؤية. فالجسد بناء رمزي، وليس

---

(1) ـ إن الأفكار المعروضة في هذا الجزء الأول اقترِحَت للمرة الأولى، وبشكل آخر، في بحث دافيد لوبرتون : «الجسد والفردية» (Corps et individualisme) المنشور في «Diogène» العدد 131 - 1985 ؛ وبحثه : «الثنائية وعصر النهضة : في أصول تصور حديث للجسد» (Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps) ـ المنشور في «**Diogène**» العدد 142 - 1988.

حقيقة في ذاتها. ومن هنا منشأ عدد لا يُحصى من التصورات التي تسعى لإعطائه معنى، وسبب طابعها الغريب والشاذ والمتناقض، من مجتمع لآخر.

يبدو الجسد أمراً مُسَلَّماً به، لكن لا شيء في النهاية لا يمكن إدراكه أكثر منه. إنه ليس مطلقاً أمراً معلوماً، غير قابل للنقاش، وإنما هو نتيجة بناء اجتماعي وثقافي. إن المفهوم الأكثر قبولاً في المجتمعات الغربية يجد صياغته في علم التشريح الفيزيولوجي، أي في المعرفة البيوطبية. وهو يرتكز على مفهوم خاص للشخص، هو ذاك الذي يجعل العالم الاجتماعي يقول: «جسدي» هو مثل «الملكية». لقد وُلِدَ هذا التصور من إنبثاق الفردية ونموها في المجتمعات الغربية ابتداءً من عصر النهضة. وهذا ما سنراه في الفصول القادمة. إنَّ الأسئلة التي سنتطرق لها في هذا الكتاب تتضمن هذه البنية الفردية التي تجعل من الجسد سور الشخص، ومكان حَدِّهِ وحريته، والموضوع المُمَيَّز لصياغة التحكُّم وإرادته.

إنّ الانفجار الحالي للمعارف حول الجسد[2]، والذي جعل من علم التشريح الفيزيولوجي نظرية من بين نظريات أخرى، حتى ولو بقيت النظرية المهيمنة، يشير لمرحلة أخرى من الفردية، هي مرحلة انكفاء أكثر شدة على **الأنا**: إنه إنبثاق مجتمع أصبح فيه التفتيت الذري للفاعِلين واقعاً هاماً، وذلك بغض النظر عما إذا كان مجتمعاً خاضعاً أو مرغوباً به أو أيضاً غير متحيّز[3]. إن الأمر يتعلق هنا بسمة ذات دلالة بليغة جداً للمجتمعات التي تكون الفردية فيها واقعاً بنيوياً: نمو الطابع الجمعي للغاية، والمتعدد الأصوات للحياة الجماعية ومصادرها. فالمبادرة في هذه المجتمعات تعود

---

(2) - إنها بحوث جامحة لنظريات أخرى حول الجسد ، مُستعارة من الشرق ، والتنجيم والمذاهب الباطنية ، ولجوء معتاد أكثر فأكثر للاشكال التقليدية للمعالجة التي تحمل أيضاً نظريات مختلفة عن الجسد ، وبلا صلات مع النموذج التشريحي الفيزيولوجي للطب ، ولجوء الى علوم الطب «العذبة» ، وزوال التعاطف مع الطب الحديث ورؤيته الميكانيكية للجسد.

(3) إنَّ البحث الحالي عن أشكال جديدة للنزعة الاجتماعية والتبادل والنزعة القبلية ، هو شكل من أشكال مقاومة التفتيت الذري لما هو اجتماعي. إنه طريقة للإبقاء على مظهر خارجي للحياة المشتركة ، ولكن وفقاً لنمط مُراقَب وإرادي ، كما تبرز ذلك جيداً الظاهرة الترابطية. في هذا الموضوع هناك نظرتان مختلفتان : أنظر : إيف بارل (Yves Barel) : **«مجتمع الفراغ»** (La société du vide) - باريس - منشورات Seuil - 1983 ؛ وجيل ليبوفتسكي (Gilles Lipovetski) : **«عصر الفراغ»** (L'ère du vide) - باريس - منشورات Gallimard - 1985.

بالفعل الى الفاعِلين، أو إلى المجموعات، أكثر مما تعود الى ثقافة تتجه لأن تصبح مجرد إطار شكلي.

إننا نشهد اليوم تسارعاً في السيرورات الاجتماعية من دون أن يتبعه المستوى الثقافي. لقد أصبح هناك غالباً طلاق ظاهر بين التجربة الاجتماعية للفاعِل وقدرته على الاندماج الرمزي. إن قصوراً في الإحساس ينجم عن هذا، ويجعل الحياة صعبة أحياناً. منظراً لغياب جواب ثقافي يوجّه اختياراته وأعماله يُتْرَك الإنسان لمبادرته الخاصة، لوحدته، ويكون مجرداً أمام عدد من الأحداث الأساسية للوضع البشري: الموت، المرض، الوحدة، البطالة، الشيخوخة، والمِحَن... ومن المناسب وسط الشك، وأحياناً القلق، اختراع حلول شخصية. إنَّ الاتجاه نحو الانكفاء على الذات، والبحث عن الاستقلال الذي يعبىء عدداً من الفاعلين يتركان نتائج محسوسة على النسيج الثقافي. فوحدة الحسّ والقيم تنتشر في النسيج الاجتماعي من دون أن تلحمه بشكل حقيقي. هكذا يزيد التفتيت الذري للفاعلين من إبعاد العناصر الثقافية التقليدية التي تُصاب بالإهمال أو تصبح مؤشرات بلا عمق. إنها تصير قليلة الجدارة بالاستثمار، وتختفي تاركة فراغاً لا تملؤه الوسائل التقنية. وبالعكس، فإن الحلول الشخصية تنتشر وتستهدف ملءَ القصور الرمزي من خلال استعارات من نسجٍ ثقافية أخرى، أو من خلال خلق مصادر جديدة.

لقد حدث على مستوى الجسد أيضاً نفس الانتشار في المصادر. فإذا كان مفهوم علم التشريح الفيزيولوجي، الذي أُصيب قليلاً بخيبة أمل، والتقدم الحديث الذي تحقق في ميدان الطب والتكنولوجيا الحيوية، قد ساعدا على نفي الموت، فإنهما لم يتمكنا من جعل هذا التصور عن الجسد جَذّاباً جداً. إن العديد من الفاعلين يقومون ببحث لا يكلّ عن نماذج مُهيّأة لأن تُعطي لأجسادهم نوعاً من الإضافات الروحية. هكذا يُبَرَّر اللجوء لمفاهيم غريبة عن الجسد، تكون غالباً متناقضة ومُبَسَّطة، وتُختزل أحياناً في مجرد وصفات. لقد أصبح جسد الحداثة بوتقة قريبة جداً من الملصقات السريالية. فكل فاعِل «يُصْلِح» التصور الذي يصنعه لنفسه عن جسده، بطريقة فردية ومستقلة، حتى ولو اغترف من أجل ذلك من المعرفة التي جعلتها وسائل الاعلام مُبتذلة، أو من صدفة قراءاته ولقاءاته الشخصية.

إنّ ما تفرضه علينا على الفور دراسةٌ للعلاقات بين الجسد والحداثة، إنما هو إصلاح خط سير الفردية في النسيج الاجتماعي، ونتائج ذلك على تصورات الجسد.

وسنرى أولاً كم أن مفهوم «الجسد» إشكالي وغامض. فالمفهوم الحديث للجسد هو نتيجة للبنية الفردية للميدان الاجتماعي، ونتيجة لانقطاع التضامن الذي يمزج الشخص بالجماعي وبالكون عبر نسيج من الاتصالات التي يستقيم بها كل شيء.

«أنتم جلبتم لنا الجسد»

ستسمح لنا حكاية طريفة رواها موريس لينهارت (M. Leenhardt) في إحدى دراساته عن مجتمع الكاناك (La société canaque) بطرح هذه المسألة، وبإظهار كَمْ أنَّ المعطيات المدروسة في هذا الكتاب ترتبط بالضرورة بمفهوم للجسد غربي وحديث بشكل نموذجي. ولكن، قبل الوصول الى الحكاية، ينبغي تحديد موقع المفاهيم الميلانيزية (Les conceptions mélanésiennes) للجسد[4]، وكذلك تلك التي تُحدِّد بنية مفهوم الشخص، وتعطيه معنى وقيمة ما.

إن الجسد، لدى الكاناك، يستعير خصائصه من المملكة النباتية[5]. فهو جزء صغير غير منفصل عن العالَم الذي يغمره. إنه يحبك وجوده من الأشجار والثمار والنباتات. ويخضع لنبض العالَم النباتي، الممزوج مع الجماعة التي تضم كل من يحيا، والتي كان كاسيرر (Cassirer) يتحدث عنها في الماضي. فكلمة gemeinschaft alles lebendigen تعني في آن معاً جلد الانسان ولحاء الشجرة ووحدة اللحم والعضلات (pié) تحيل الى اللب أو إلى نواة الثمار. والجزء الصلب من الجسد، أو الهيكل العظمي، يُسَمّى بنفس الكلمة التي تطلق على قلب الخشب. وهذه الكلمة تشير أيضاً إلى بقايا المرجان الملقاة على الشواطىء. إنها الأصداف البريَّة أو البحرية التي تستخدم للتعرف على العظام المُغَلِّفة كعظم الجمجمة. كما تُستمد أسماء الأعضاء الداخلية المختلفة أيضاً في المصطلحات النباتية. فالكليتان والغدد الأخرى بداخل الجسم تحمل اسم ثمرة ظاهرها قريب من ظاهرها. والرئتان اللتان يُذَكِّر غلافهما بشكل الشجرة الطوطمية للكاناك، المُسَمَّاة Kuni، تعرفان بهذا الاسم. أما الأمعاء فتُشَبَّه بالضفائر المُتسلِّقة التي تغصّ بها الغابة. إن الجسد يبدو هنا كشكل نباتي آخر، كما أن العالَم النباتي يعدُّ امتداداً طبيعياً للجسد. فليس هناك

(4) سنرى بالطبع أن الأمر لا يتعلق هنا إلاّ بصيغة للحديث. فالمفاهيم الميلانيزية للجسد لا تجعله أبداً مستقلاً كحقيقة قائمة بذاتها.

(5) أنظر : م. لينهارت : **Do Kamo** ، باريس ـ منشورات Gallimard1947 ص : 54 ـ 70.

حدود ظاهرة بين هذين الميدانين. إن مفاهيمنا الغربية وحدها هي التي تسمح بهذا التقطيع، وهي تجازف في ذلك بإحداث التباس بين الفوارق، واختزالٍ لها لصالح المفاهيم العرقية الغربية.

إن الكاناك لا يدركون الجسد كشكل ومادة معزولين عن العالَم. فهو يشارك بأسره في طبيعة تتمثله وتغمره في آن معاً. إن الصلة مع العالَم النباتي ليست مجازاً وإنما هي هوية جوهرية. وتُبرز أمثلة عديدة مُستقاة من الحياة اليومية للكاناك جيداً لعبة هذه الدلالة الجسدية. فعن طفل كسيح، يُقال أنه «ينمو أصفراً» ويشبه في ذلك جذراً ينقصه النسغ ويذبل.ج لقد انتفض شيخ مُسِنٌّ في وجه الدركي الذي أتى للبحث عن طفله من أجل أن يجبره على القيام ببعض الأعمال الصعبة التي يفرضها البيض: «أنظر لهذه الذراع، قال الشيخ، إنها من الماء». إن الطفل شبيه «ببرعم شجرة، يكون مائياً في البداية، ثم مع الزمن، يخشوشب ويصبح صلباً». إن العديد من الأمثلة يمكن أن تتوالى ؛ ونفس المواد يمكن أن تُستخدم في داخل العالَم واللحم ؛ إنها تقيم صلة حميمة، وتضامناً بين البشر وبيئتهم. إنَّ كُلَّ إنسان، في عالَم الكاناك الكوني، يعرف من أيِّ شجرةٍ في الغابة ينحدر كلٌّ من هؤلاء الأجداد. إنَّ الشجرة ترمز للانتماء الى المجموعة من خلال غرس الانسان في أرض أجداده، وإعطائه وسط الطبيعة مكاناً خاصاً يذوب بين الأشجار التي لا تحصى، التي تكتظُّ بها الغابة. وعند ولادة الطفل، وهناك حيث يدفن الحبل السري، يُغرس برعم ينمو شيئاً فشيئاً، ويكبر تدريجياً مع نضوج الطفل. إن كلمة Karo التي تعني جسد الإنسان تدخل في تأليف العبارات التي تُعَمِّد: جسم الليل، جسم البلطة، جسم الماء، الخ.

هكذا نفهم على الفور أن المفهوم الغربي للشخص لا قوام له في المجتمع الميلانيزي. فإذا كان الجسد على صلة مع العالَم النباتي، فإنه لا وجود هناك لحدود بين الأحياء والأموات. إن الموت لا يُفهم بأنه شكل للعدم، وإنما يدُلّ على الدخول في شكل آخر من أشكال الوجود، حيث يمكن للمتوفي أن يأخذ مكان حيوان أو شجرة أو روح. كما يمكنه أيضاً أن يعود الى القرية أو المدينة ويختلط بالأحياء وهو بمظهر الـ Bao. من جهة أخرى، فإنَّ كل شخص لا يوجد، وهو على قيد الحياة، إلاّ من خلال علاقاته مع الآخرين. فالإنسان ليس إلاّ إنعكاساً. وهو لا يستمد عمقه وقوامه إلاّ من مجموع صلاته مع شركائه. إنها سمة شائعة نسبياً في المجتمعات التقليدية ؛ وهي تحيلنا، من ناحية ثانية، لأعمال علم الاجتماع الالماني في بداية هذا القرن،

في مجال التعارض الذي تبيّنه، لدى التونيز (Tonnies) على سبيل المثال، بين الرابطة بين أفراد الجماعة الواحدة والرابطة المجتمعيّة. إن وجود الكاناكي هو وجود مكان تبادل وسط جماعة واحدة لا يمكن فيها لأي كان أنْ يتميز كفرد. فالإنسان لا يوجد فيها إلاّ من خلال علاقاته مع الآخرين، وهو لا يستمد شرعية وجوده من شخصه فقط، المُنتصب كطوطم[6]. ولهذا فإن مفهوم الشخص بالمعنى الغربي لا يمكن تعليمه في المجتمع والعالَم التقليدي للكاناك. إن الجسد، **بالأحرى**، لا وجود له. إنه، على الأقل، غير موجود بالمعنى الذي نفهمه به اليوم في مجتمعاتنا. إن «الجسد» (Le Karo) يندمج هنا مع العالَم، إنه ليس مرتكز الفردية أو الدليل عليها، لأن هذه الفردية ليست مُثبتة، ولأن الشخص يرتكز على أسس تجعل كل دفقات البيئة قابلة لاختراقه. إن «الجسد» ليس حدوداً، أو ذرّة، وإنما هو عنصر مبهم في مجموعة رمزية. إنَّ أيَّ شيء من الخشونة لا يوجد بين لحم الانسان ولحم العالَم.

وها هي الآن الحكاية الطريفة التي تكلمنا عنها. إستجوب موريس لينهارت، المتَطلّع لأنْ يُحيط بشكل أفضل بإسهام القيم الغربية في العقليات التقليدية، شيخاً من الكاناك، فأجابه هذا، ولينهارت في ذهول كبير، قائلاً: «إنّ ما جلبتم إلينا، إنما هو الجسد». إن فرض التصور الغربي للعالم (Weltanschauung) على بعض المجموعات، بالاضافة لتنصيرهم[7] أدَّى بأولئك الذين اجتازوا الخطوة، أولئك الذين انسلخوا عن قيمهم القديمة، الى تفرُّد يُقَلِّد، بشكل مُخفَّف، تفرّد المجتمعات الغربية. إنَّ الميلانيزي الذي استولت عليه هذه القيم الجديدة، حتى ولو بطريقة بدائية، يتحرر من النسيج ذي المعنى التقليدي الذي يدمج حضوره في العالَم وسط **مجموعة متجانسة**، ويصبح جرثومة **فردٍ قائم بذاته**. أما الحدود التي حدَّدها جسده فتميّزه من الآن فصاعداً عن أصحابه، وحتى عن أولئك الذين أنجزوا نفس المسيرة.

---

(6) حسب صيغة كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)في **«الفكر البري»** (La pensée sauvage) - باريس - منشورات Plon - 1962 - ص : 285وقد صدرت ترجمته الى العربية عن المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر بيروت - 1983.

(7) حول أهمية واقع التفرُّد في المسيحية ، أنظر : مارسيل موس (M.Mauss) مفهوم الشخص» في **«Sociologie et anthropologie»** - باريس - منشورات P.U.F ، 1950 ، ولويس ديمون (L.Dumont)في **«بحث حول الفردية» (Essai sur l'individualisme)** - باريس - منشورات Seuil - 1983.

إنه إبعاد لبُعد الجماعة الواحدة (Communautaire) (وليس اختفائه، لأن التأثير الغربي لا يمكن أن يكون إلاّ جزئياً، وحضرياً أكثر مما هو ريفي) ونمو للبُعد المجتمعي (sociétale) الذي تكون فيه الصلات بين الفاعلين أكثر رخاوة. إنّ عدداً من الميلانيزيين ينتهون إذن للشعور بأنهم أفراد في مجتمع، أكثر مما هم أعضاء، يمكن بالكاد تمييزهم، في جماعة واحدة، وذلك على الرغم من أنَّ الانتقال، في هذه المجتمعات الهجينة، إلى حد ما، لا يحدث بطريقة جذرية. إنّ الإنكفاء نحو الذات، **الأنا**، الذي ينجم عن هذا التحوّل الاجتماعي والثقافي يحثُّ على التحقق في الوقائع من الحدس القوي لدوركهايم الذي ينبغي بموجبه من أجل التمييز بين شخص وآخر وجود «عامل تفرُّد ؛ والجسد هو الذي يلعب هذا الدور»[8].

لكن هذا المفهوم للشخص، المتبلور حول الأنا، أي الفرد، ظهر، في حد ذاته، حديثاً في تاريخ العالم الغربي. إن بعض الأفكار تفرض نفسها هنا لتبيّن التضامن الذي ينعقد بين المفاهيم الحديثة للشخص وتلك التي تُعيِّن، بالنتيجة، للجسد معنى ووضعاً مُحدَّداً. إنَّ من المهم، على الفور، الإشارة للمسيرة التفاضلية للفردية في داخل الفئات الاجتماعية المختلفة. لقد سبق لدوركهايم أن بَيَّنَ في كتابه «**الانتحار**» (Le suicide)، إن استقلال الفاعِل في الاختيارات التي تَعْرِض له يتغير حسب الوسط الاجتماعي والثقافي الذي ينغرس فيه. ففي بعض المناطق الفرنسية، على سبيل المثال، لم يختفِ بُعْدُ الانتماء الى جماعة واحدة كلياً، بل إنه ما زال متحققاً في بقايا وحيوية بعض مفاهيم الجسد التي تستخدمها التقاليد الشعبية في مجال الإشفاء، حيث لا زال بالامكان ملاحظة وجود الوصاية الرمزية للكون والطبيعة. إن هذا البُعد يتأكد أيضاً، في هذه المناطق، من خلال عدم ثقة مُعلنة تجاه طب خاضع لمفهوم فردي للجسد. إننا سنعود الى هذه المسألة فيما يلي من هذا النص[9].

---

(8) أميل دوركهايم : «**الأشكال البدائية للحياة الدينية**» (**Formes élémentaires de la vie religieuse**) - باريس - منشورات P.U.F - 1968 - ص : 386 . يجد دوركهايم هنا ثانية مبدأ التفرّد من خلال المادة ، الذي يُحيل ، في التقليد المسيحي ، الى القديس توما الاكويني.

(9) نرى ، على سبيل المثال في الشعوذة ، أن حدود الشخص تتخطى حدود جسده الخاص لتشمل أسرته وأمواله ، وذلك على طريقة تشابك نموذجي في بنية الجماعة حيث لا يكون الإنسان **فرداً** ، وإنما إنسان له علاقة ، أو بالأحرى نسيج من العلاقات.

إن مفهوم الفردية الذي يُستخدم كأساس لهذه الحجج هو في نظرنا اتجاه مسيطر أكثر مما هو حقيقة جوهرية من حقائق مجتمعاتنا الغربية. إنَّ هذه الرؤية للعالَم هي، بالمقابل، التي تضع في مركزه الفرد (l'ego cogito لدى ديكارت) الذي يكمن في أصل مفاهيمنا المُسيطرة حول الجسد[10].

إن خبراً لـ: ف.س.نيبول (V.S.Naipaul)[11] يُبرز في إيجازٍ أخّاذ كلمات الشيخ الكاناكي الذي استجوبه موريس لينهارت. خلال بضعة أشهر من الإقامة في الولايات المتحدة، سيعيش خادم من بومباي سيرورة «فرديته»، ويكتشف أنه يملك وجهاً ثم جسداً. في بومباي، كان هذا الرجل يعيش في ظل سيده، موظف الحكومة. في المساء، يلتقي بأصدقائه، الخدّام الآخرين في نفس الشارع. أما زوجته وأطفاله فبعيدون، لا يراهم إلاّ نادراً. فجأة يُعيَّن سيده في منصب بواشنطن. وبعد بعض الصعوبات، يحصل على موافقة الحكومة على اصطحاب خادمه معه. لقد جعله السفر في الطائرة يجابه أول تجربة مع ثقافة أجنبية. لقد لفتت ثيابه الرديئة الانتباه اليه، فرأى نفسه مدفوعاً للجلوس في مؤخرة الطائرة. حَضَّر لنفسه خليطاً من نبات ورق الفلفل، لكنه وجد نفسه مضطراً لبلعه حتى لا يبصقه على السجادة أو المقاعد. ذهب لاستخدام المرحاض، فصعد على المقعد ولَوَّث الكرسي، الخ. لقد كان يعيش في بومباي في خزانة حائط بمنزل سيده. وها هو في واشنطن يُخصَّص بنفس المكان.

في فترة أولى، لم يتغير شيء في علاقة الخضوع التي تربطه بسيده. لقد أرعبته المدينة في البداية. لكنه بدأ يخطو فيها بخوف خطواته الأولى، ثم أخذ يتجاسر. وبالتبغ الذي جلبه معه من بومباي، والذي باعه للهيبيين، إشترى بدلة. وللمرة الأولى أخفى شيئاً ما عن سيده. وذات يوم اكتشف بذهول وجهه في المرآة: «سأذهب الآن للنظر الى نفسي في مرآة الحمّام، فقط من أجل دراسة وجهي في المرآة. الآن، أستطيع بالكاد أنْ أصدق ذلك. ولكن في بومباي كان يمكن أن يمر أسبوع، وحتى شهر

(10) يحتوي كل حقل مفهومي ، مهما كان موضوعه ، على رؤية ما للعالَم ، ويعيّن للإنسان (ولو بشكل مجوّف أو سلبي) وضعاً ما ، ولا سيما على مستوى الممارسات التي يدعمها. وهذا ما يسمح بالقول بأن بعض المفاهيم (الطب ، على سبيل المثال) تحتوي معامل فردية هام.

(11) ف.س.نيبول ، واحد من بين آخرين ، في **«قل لي من يقتل»** (Dis-moi qui tuer) - باريس - منشورات Albin Michel - (ترجمة أني سومارت) - 1983 - ص : 42.

من دون أن أنظر لنفسي في المرآة. وعندما كنت أنظر، لم يكن ذلك من أجل رؤية ماذا كنت أشبه، وإنما لأتأكد من أنَّ الحلاق لم يقص شعري كثيراً، أو لأراقب حبة على وشك البروز. هنا، شيئاً فشيئاً، اكتشفت أنَّ لديَّ وجهاً جميلاً. إنني لم أكن مطلقاً أرى نفسي هكذا. كنت، بالأحرى، أرى نفسي عادياً، وأن لديَّ سمات لا تُستخدم إلاّ للتعريف بي». ومع اكتشافه لنفسه كفرد، اكتشف الرجل وجهه، علامة تفرُّده، وجسده، موضوع ملكيته. إن ولادة الفردية الغربية تطابقت مع إرتقاء الوجه.

وشيئاً فشيئاً، يفهم الرجل أفضل فأفضل «أسرار» المجتمع الامريكي. وذات يوم، وكإشارة على تحرره المتنامي من هيمنة مجتمعه، يقوم بمغامرة جنسية مع خادمة في البناء الذي يسكن فيه. لكنه، وهو ما زال عند خط العبور، يشعر بالخجل من عمله، فيمضي ساعات في تطهير نفسه وفي الصلاة. وبعد فترة من الزمن، يترك سيده من دون إبلاغه، ويشتغل في مطعم. وتمر شهور يُكمل خلالها سيرورة التفرّد التي سار بها رغماً عنه. ويتزوج حينذاك من الخادمة، ويصبح نتيجة ذلك مواطناً أمريكياً مندمجاً أكثر فأكثر في نمط الحياة الذي بدا له غريباً في الأيام الأولى لإقامته. بليغةٌ هي السطور الأخيرة من النص، تلك التي تختم تاريخ هذا الرجل، واكتشاف ملكيته لجسد، وانغلاقه على ذاته، الذي يقطع كل صلة له مع الشعور الذي أحسَّ به قبل ذهابه الى الولايات المتحدة، والمتمثل بكونه مندمج في العالَم، ومُكَوَّنٌ من نفس مواده. «في الماضي، كتب الرجل، كنت ممتزجاً بماء النهر الكبير، ولم أكن أبداً منفصلاً، أعيش حياتي الخاصة بي. لكني تأملت وجهي في مرآة وقررت أن أكون حراً. إنَّ الميزة الوحيدة لهذه الحرية كانت أنها جعلتني أكتشف أنه كان لديّ جسد، وأنه ينبغي عليَّ خلال عدد من السنين أن أُغذِّي هذا الجسد وأُلْبسه. وبعد ذلك سينتهي كل شيء» لقد اختُزِلَ الوجود إذاً في ملكية جسد، وكأنه مجرد خاصية له. إنَّ الموت، بحد ذاته، لن يكون له من معنى بالفعل ؛ إنّه لن يكون إلاّ اختفاءَ شيءٍ مملوك، وهذا في حد ذاته شيء قليل.

تعدد معاني الجسد

من مجتمع لآخر تتوالى الصور التي تسعى للتقليل ثقافياً من سرّ الجسد. إن عدداً لا يُحصى من الصور الغربية ترسم بالنقط حضور موضوع زائل، لا يمكن إدراكه، ومع ذلك فهو موجود ظاهرياً بشكل لا جدال فيه[12]. إن صياغة كلمة «جسد» كجزء

مستقل، بشكلٍ ما، عن الإنسان الذي يحمل وجهه تفترض مسبقاً تمييزاً غريباً عن العديد من الجماعات البشرية. فالجسد، في المجتمعات التقليدية، ذات التركيب المتجانس، الجمعي، الذي لا يمكن تمييز الفرد فيه، لا يشكل موضوعاً لانفصالٍ ؛ إن الإنسان يمتزج بالكون، وبالطبيعة والجماعة. وتصورات الجسد، في هذه المجتمعات، هي، في الواقع، تصورات للإنسان، للشخص. إنَّ صورة الجسد هي صورة ذاته التي تُغَذِّيها المواد الأولية التي تتألف منها الطبيعة، والكون في شكلٍ من عدم التمييز. إنّ هذه المفاهيم تفرض شعوراً بالقرابة، ومشاركة فعّالة من الانسان في كل ما هو حيّ. كما نجد، من جهة أخرى أيضاً، آثاراً نشطة لهذه التصورات في التقاليد الشعبية للإشفاء (الفصل 4: «الجسد اليوم»). إن لغة ما قد تستمر أحياناً في إخفاء جذور دقيقة تُوَحِّد العالَم الصغير للجسد مع عناصر الطبيعة، في حين أن التقاليد الشعبية التي ما زالت حيّة لا تحتفظ في معتقداتها إلاّ بجزء من هذه الصلات. إن لغة الباسك، L'Euskara، وهي إحدى أقدم اللغات الهندو أوروبية، وعمرها بلا شك نحو خمسة آلاف سنة، تشهد على ذلك. فهناك خمس فئات تقابل العناصر الطبيعية للباسك القدماء، وخمس ألوهيات، أفادت بها أيضاً انتروبولوجيا وتاريخ شعب الباسك، ترتب العناصر المؤلِّفة للشخص البشري، وهي: الأرض، الماء، الهواء، الخشب، والنار. إنَّ هذه الأسس الخمسة للكون تُعطي خمسة جذور قاموسية تُوَلِّد عدداً من المصطلحات التشريحية التي تُدرج في أوردة اللغة الصلة بين الجسد البشري والكون[13].

إن من غير الممكن التفكير بالجسد، كعنصر عازل للإنسان، ويُعير له وجهه، إلاَّ في البُنَى الاجتماعية من النمط الفردي، التي يكون فيها البشر منفصلين عن بعضهم

(12) أنظر : د. لوبروتون : «أجساد ومجتمعات...» - مرجع سبق ذكره.

(13) أنظر حول هذه النقطة : دومينيك بيّان (D. Peillen) ، رمز تسمية أجزاء الجسد البشري في لغة الباسك ، في : «**الجسد البشري ، الطبيعة ، الثقافة ، وما فوق الطبيعي**» (le Corps humain, nature, culture et surnaturel) - المؤتمر الوطني الـ 110للجمعيات العالَمة. مونتبلييه - 1985. مثال آخر من نفس النوع : ميشال تيريان (Michèle Therrien)« **Le Corps Inuit**» - باريس - SELAF/PUB (Quebec Arctique) - 1987 - أنظر أيضاً التقاليد البوذية والهندوسية ، الخ.

البعض، ومستقلين نسبياً في مبادراتهم وقيمهم. فالجسد يعمل على طريقة منارة حدودية ليعين حدود حضور الشخص تجاه الآخرين. إنه عامل تفرّد. والمصطلح التشريحي المستقل بشكل صارم عن كل مرجع آخر يشير جيداً أيضاً لانقطاع التضامن مع الكون. ففي المجتمعات التي تقوم على الجماعة الواحدة، والتي يُشير فيها معنى وجود الإنسان للولاء للمجموعة والكون والطبيعة لا يوجد الجسد بصفته عنصرَ تفرّدٍ، لأن الفرد بحد ذاته لا يتميز عن المجموعة، ولا يُعَدُّ إلاَّ جزءاً من الانسجام التفاضلي للمجموعة. وبالعكس، فإن انعزال الجسد في داخل المجتمعات الغربية يشهدِ على وجود نسيج اجتماعي يكون فيه الانسان منقطعاً عن الكون وعن الآخرين وعن نفسه. إنّ الجسد، كعامل تفرّد على الصعيد الاجتماعي، وعلى صعيد التصورات، ينفصل عن الشخص، ويُدرَك كإحدى صفاته. لقد جعلت المجتمعات الغربية من الجسد ملكية أكثر مما هو أرومة تعريفية. والتمييز بين الجسد والحضور البشري هو الأرث التاريخي للتراجع في مفهوم الشخص، العنصر الذي تتألف منه الجماعة والكون، والنتيجة للانقطاع الحاصل في داخل الانسان نفسه إنَّ جسد الحداثة ، الجسد الذي ينجم عن تراجع التقاليد الشعبية. وقدوم الفردية الغربية، يدلّ على الحدود بين فرد وآخر، وعلى إنغلاق الشخص على ذاته.

إنّ خصوصية المصطلح التشريحي والفيزيولوجي الذي لا يجد أي مصدر أو أي جذر خارج دائرته، بعكس بعض الأمثلة المذكورة سابقاً، تُعبِّر أيضاً عن الانفصال الانطولوجي بين الكون والجسد البشري. فالأول والآخر يُطرحان من خلال نظرة خارجية جذرية. إنَّ العقبات الابيستمولوجية التي يثيرها الجسد في وجه محاولات توضيح العلوم الاجتماعية عديدة. وهي تفترض غالباً وجود موضوع غير موجود، إلاّ في مِخيال الباحث. إنه إرث ثنائية تفصل بين الإنسان وجسده. وما الغموض حول مفهوم الجسد إلاّ نتيجة للغموض الذي يحيط بتجسُّد الانسان: إنه نتيجة لكونه جسداً، ولملكيته لجسد.

إن الانتروبولوجيا التوراتية تجهل أيضاً مفهوم جسد معزول عن الانسان. فهي، البعيدة جداً عن الفكر الافلاطوني، لا تنظر الى الوضع البشري كشكلٍ لسقوط في الجسد. إن الثنائية النموذجية **للمعرفة** (L'épistémè) الغربية لا تدع مجالاً لأنْ يُسْتَدلّ عليها فيها.... إن العبرية، يقول كلود تريسمونتان، لغة ملموسة لا تُسمِّي إلاّ ما

يوجد. وعليه، فإنه لا وجود فيها لكلمة تدل على «المادة»، أو لكلمة تدل على «الجسد»، لأن هذين المفهومين لا يهدفان للدلالة على حقائق تجريبية، بعكس ما تحملنا على الاعتقاد بذلك عاداتنا القديمة الثنائية والديكارتية. إنَّ أي شخص لم يَرَ مطلقاً «المادة»، ولا «الجسد» بالمعنى الذي تفهمه به الثنائية الجوهرية[14]. إنَّ الإنسان في العالَم التوراتي جسد؛ وجسده ليس شيئاً آخر يختلف عنه. وفِعْلُ المعرفة نفسه ليس مِن صُنع عقل مقطوع عن الجسد[15]. إن الإنسان، في نظر هذه الانتروبولوجيا، هو مخلوق الله، بنفس الصفة التي تنطبق على مجموع العالَم ؛ والانقطاع بين الانسان وجسده، كما يوجد في التقاليد الافلاطونية[16]، هو، في نظرها، بلا معنى. لقد خُلِقَ العالَم من قبل الكلمة، «بِفَم يهوه صُنِعت السموات، وبنفخة من فمه، كان كل جيشه...، فلأنَه قال، كلّ شيء صُنِعَ ؛ ولأنه أمر، كلّ شيء وُجِدَ». إنَّ المادة هي انبثاق للكلمة، إنها ليست مُجمَّدة، ميتة، مُقطَّعة وغير متضامنة مع أشكال الحياة الأخرى. إنها ليست أمراً معيباً كما في الثنائية. إنّ التجسّد هو من صُنع الإنسان، ولكن ليس بدون حادث مُصطنع. «إني لا أدرك «جسداً»، فهو يحتوي «روحاً»؛ إني أدرك مباشرة روحاً حية، مع كل غنى معقوليتها التي أحِلُّ رموزها في الإحساس الذي أُعْطِيَ لي. إنَّ هذه الروح هي بالنسبة لي مرئية ومحسوسة، لأنها موجودة في العالم، ولأنها تمثَّلت عناصر تغذّت منها واستوعبتها وأدَّت لجعلها لحماً. إن جوهر هذا اللحم الذي هو الإنسان، إنما هو الروح. فإذا انتُزِعت الروح لا يبقى شيء، ولا يبقى «جسد». لا يبقى شيء إلاّ غبار العالَم. وعليه فإن اللغة العبرية تستخدم بلا فرق من أجل الدلالة على الإنسان الحي كلمات «روح» أو «لحْم»، التي تعني حقيقة واحدة، هي الانسان الحي في العالَم».

---

(14) كلود تريسمونتان (Claude Tresmontant) : «بحث في الفكر العبري» (Essai sur la pensée hébraïque) - منشورات Cerf - 1953ص - 53.

(15) المرجع السابق.

(16) إنّ المعرفة ، بنفس الطريقة التي لدى الكاناك ، هي وسيلة طبيعية للتملك وليست عملاً فكرياً بحتاً. لقد لاحظ موريس لينهارت أن العادة الميلانيزية في استشارة شخص ما تبدأ بالسؤال : «ما هو بطنك ؟». إن الكاناكي الذي يعرف بعض نتفٍ من الفرنسية يجيب لدى سؤاله عن رأي شخص ما من قريته : «أنا ، لا أعرف البطن لذاته». إن المعرفة الميلانيزية جسدية ، إنها ليست مصنوعة من روح ، من أنا متميزة أنطولوجياً ؛ إن المعرفة الكاناكية ، هي بشكل أدق ، وجودية.

في أمكنة أخرى، يمكن لكلمة «جسد» أن توجد هكذا في العديد من المجتمعات الافريقية، لكنها تغطي من مكان لآخر مفاهيم مختلفة جداً. ففي المجتمعات الريفية الافريقية، لا يكون الشخص محدوداً بتخوم جسده، المنغلق على ذاته. إن جلده وعمق لحمه لا يرسمان حدود فرديته. وما نفهمه نحن بكلمة «شخص» يُفهم في المجتمعات الافريقية بشكل معقد، ومتعدد. إنَّ التعارض الاساسي يكمن في بنية هذه المجتمعات التي لا يشكل الانسان فيها فرداً (أي غير قابل للتجزئة ومتميز). وإنما عقدة علاقات. فالانسان يذوب في جماعة قدرية لا تُعَدُّ تضاريسه الشخصية فيها مؤشراً على تفرّده. وإنما هي فروق مواتية للتكاملات الضرورية للحياة الجماعية، وباعث فريد على الانسجام التفاضلي للمجموعة. إنَّ الهوية الشخصية للافريقي لا تتوقف عند جسده. فهذا الجسد لا يفصله عن المجموعة، وإنما يُدْرِجه فيها بالعكس. «إنَّ الاتنولوجيين، كما يلاحظ روجيه باستيد، لا ينكرون تنوُّع الأفراد بحيث يغرقونهم جميعاً في جماعة ستكون الأولى، وستكون الحقيقة الصحيحة الوحيدة ؛ فهو يعترف بأن هناك أناساً خجولين وأناساً جسورين، أناساً قاسين وأشخاصاً ودودين، لكن هذه الخصائص تتنظّم في عالم واحد، وتُكَوِّن الوحدة الأخيرة للأشياء، التي هي وحدة نظام ما. نظام يُمحى فيه الشخص خلف الشخصية، لأن الشخصية هي تلك التي تقوم بين «أوضاع» تفاضلية، وليست الشخصية التكاملية المحتملة للأمزجة المتعددة»[17]. إن الإنسان الأفريقي التقليدي ينغمر وسط الكون، وفي جماعته، ويُشارك، في إثر أجداده، في عالَمه البيئي، وفي الأسس التي تقوم عليها كينونته[18]. إنه يبقى نوعاً من القوة، المتصلة بمستويات مختلفة من العلاقات. وهو يستمد من نسيج التبادل هذا مبدأ وجوده.

إنّ الجسد، في المجتمعات الغربية من النمط الفردي، يعمل كقاطع للطاقة الاجتماعية ؛ أما في المجتمعات التقليدية، فهو، بالعكس، الواصل لطاقة الجماعة.

---

(17) روجيه باستيد (Roger Bastide) ، مبدأ التفرّد ، في : **«مفهوم الشخص في افريقيا السوداء»** (La notion de personne en Afrique noire) - باريس - منشورات CNRS - 1973 - ص : 36.

(18) أنظر ، على سبيل المثال ، لويس - ڤانسان توماس (L.V.Thomas) - «التعددية المتماسكة لمفهوم الشخص في افريقيا السوداء التقليدية» - في المرجع السابق - ص : 387.

فالكائن البشري يكون، بواسطة جسده، على اتصال مع مختلف الميادين الرمزية التي تعطي معنى للوجود الجماعي. لكن «الجسد» ليس الشخص، لأن مبادىء أخرى تساهم في تأسيس هذا الأخير. وهكذا يتكون الشخص لدى الدوجون (Les Dogon) من تمفصل مستويات مختلفة، يندرج فيها بطريقة خاصة جداً ما اعتاد الغربي على تسميته بالجسد. إن الشخص، لدى الدوجون، يتألف من :

1 ـ **جسد**: هو الجزء المادي للانسان، و«قطب جذب أسسه الروحية ؛ إنه «حبة الكون» ؛ وجوهره خليط من العناصر الأربعة التي يتكوّن منها كل شيء موجود: الماء (الدم وسوائل الجسد)، والأرض (الهيكل العظمي)، والهواء (النفخة الحيوية) والنار (الحرارة الحيوانية). إنّ الجسد والكون يمتزجان بشكل لا يمكن تمييزه، ويتكوّنان من نفس المواد، وفق نسب الكِبَرِ المختلفة. فالجسد إذن لا يجد أساسه في ذاته، كما في علمي التشريح والفيزيولوجيا الغربيين. إنَّ العناصر التي تعطيه معناه ينبغي البحث عنها في مكان آخر، في مشاركة الانسان في لعبة العالم، ولعبة جماعته. إنَّ الإنسان يوجد من كائن صغير من الكون، وليس بواسطة ذاته، كما في التقليد الاكويني أو الغربي، حيث تُؤَسِّس ملازمة الجسد، بصفته مادة، وجود الشخص. إنَّ علمي التشريح والفيزيولوجيا لدى الدوجون يمفصلان أيضاً الإنسان بالكون بواسطة نسيج كامل من الاتصالات.

2 ـ «ثماني حبات رمزية تُحَدِّد موضعها في الترقوات. وهذه الحبات الرمزيَة، هي من الحبوب الرئيسية في المنطقة، التي تشكل الأساس لغذاء الدوجون، الذين يُعَدُّون أساساً من المزارعين. إنَّ هذا الرمز يُعبِّر عن «وحدة الجوهر» بين الانسان والحبة التي بدونها لن يستطيع العيش». إن الاطفال يتلقون حين ولادتهم نفس الحبّات التي تلقّاها آباؤهم. والثنائية الجنسية الملازمة للكائن البشري يُدَلُّ عليها هنا من خلال واقع أن الدوجون يتلقى عموماً في ترقوتة اليمنى أربع حبّات «ذكرية» من والده وأسلافه الذكور، وفي ترقوتة اليسرى، أربع حبات «أنثوية» من والدته وأسلافه الإناث. وبهذه الحبات يُدَلُّ على الشخص في نَسَب المجموعة وينغرس أيضاً في المبدأ البيئي الذي تقوم على أساسه حياة الدوجون. إنَّ الحبات تؤَلِّف نوعاً من الميزان الحيوي ووجود الانسان يرتبط بصفاتها الإنباتية.

3 ـ القوة الحيوية (nàma) التي يكمن أساسها في الدم. لقد عَرَّفها مارسيل غريول بأنها «طاقة ملحة، لا شخصية، لا واعية، موزَّعة في كل الحيوانات والنباتات

والكائنات فوق الطبيعية وفي أشياء الطبيعة، وهي في كينونتها، المرتكز الذي خُصِّصَت به مؤقتاً(الكائن الفاني) وأبدياً (الكائن غير الفاني)[20]. إن هذه القوة تنجم عن مجموع القوى الحيوية المُعطاة من أبيه وأمه والسلف الذي وُلِدَ منه ثانية.

4 - الـ Kikinu الثمانية، وهي الأسس الروحية للشخص، المُقسَّمة الى فئتين كلّ منها من أربعة أُسُسٍ (ذكرية أو أنثوية، عاقلة أو بهيمة) موزعة على توائم من اثنين اثنين. إنها تساهم حسب نوعيتها في رسم نفسية الشخص ومزاجه. ويُحدَّد موضعها في مختلف أعضاء الجسد، ويمكن أيضاً أن يحتفظ بها كاحتياط في أمكنة مختلفة (في بركة أو مذبح أو حيوان...) وذلك حسب اللحظات النفسية التي يعيش فيها أولئك الذين يحملونها.

إنّ تصورات أخرى للشخص في الأرض الافريقية يمكن أيضاً أن يُشار لها. لكننا استشعرنا سابقاً الكميات اللامحدودة من تمييزات «الجسد» التي يمكن مصادفتها. إنّ تعريف الجسد أُعطِيَ دائماً مُجَوَّفاً من خلال تعريف الشخص. إنه لم يكن أبداً حقيقة بديهية ومادة غير قابلة للجدل: «فالجسد» لا يوجد إلاّ وهو مبني ثقافياً من قِبَل الإنسان. إنَّه نظرة موجَّهة للشخص من قِبل المجتمعات البشرية التي تحدد معالَم تخومه من دون أن تميّزه في أغلب الأحيان عن الانسان الذي يُجسِّده. ومن هنا تنشأ المفارقة في المجتمعات التي لا وجود «للجسد» في نظرها. أو في المجتمعات التي ترى أن «الجسد» حقيقة معقدة على نحوٍ تتحدى فيه فهم الغربي. فكما أن الغابة بديهية للوهلة الأولى، فإن هناك غابة الهندي وغابة الباحث عن الذهب، غابة العسكري وغابة السائح، غابة المختص بالأعشاب الطبية وغابة عالِم الطيور، غابة الطفل وغابة الراشد، غابة الهارب وغابة المسافر.. كذلك فإن الجسد لا يأخذ معناه إلاّ من خلال نظرة الانسان الثقافية له.

إن فهم العلاقات بين الجسد والحداثة يفرض وجود علم أنساب، ونوع من «تاريخ الحاضر» (M. Foucault)، وعودة لبناء مفهوم الجسد في المعيار (einstellung) الغربي. كما يفرض أيضاً وجود تفكير حول مفهوم الشخص، بدونه لن يكون بالإمكان

(20) مارسيل غريول (Marcel Griaule)«**أقنعة الدجون**» (Masques dogons) - معهد الاتنولوجيا - باريس - 1938 - ص : 160.

إدراك مراهنات هذه العلاقة. إننا سنرى، شيئاً فشيئاً، ومع مرور الوقت، أن مفهوماً غريباً للجسد سوف يظهر. من جهة أولى، الجسد كمرتكز للفرد، وحدٌّ لعلاقته مع العالَم، وعلى مستوى آخر، الجسد المنفصل عن الإنسان الذي يعطيه حضوره، وذلك عبر النموذج المُمَيَّز للآلة. كما سنرى الصلات الوثيقة التي تربط بين الفردية والجسد الحديث.

الفصل الثاني

في أصول تصوّر حديث للجسد: الانسان المُشَرَّح

الجسد الشعبي

إن الحضارة في القرون الوسطى، وحتى في عصر النهضة، هي خليط مُبهم من التقاليد الشعبية المحلية ومن المصادر المسيحية. إنها «مسيحية فولكلورية»، وفقاً للصيغة الموفقة لجان دوليمو (Jean Delumeau)، تُغذّي علاقات الانسان بمحيطه الاجتماعي والطبيعي. وأنتروبولوجيا كونية تحدد بنية الأُطر الاجتماعية والثقافية. فالإنسان لا يتميز عن النسيج الجماعي والكوني الذي يندرج فيه، بل يمتزج في جمهور أشباهه، من دون أن تجعل منه خصوصيته فرداً بالمعنى الحديث للكلمة. إنه يعي هويته وانغراسه الطبيعي في داخل شبكة ضيقة من الاتصالات.

ولكي يكون «التفرّد من خلال المادة»، أي من خلال الجسد، مقبولاً على الصعيد الاجتماعي، يجب انتظار نمو الفردية. حينذاك سيكون الجسد، فعلياً، ملكية الانسان، وسيكفّ عن كونه جوهره. إنَّ نظرية للجسد كموضوع مستقل عن الإنسان، في نفس الوقت الذي يكون فيه متصلاً به، ويجد فيه موارده الخاصة (خصوصية المصطلح التشريحي والفيزيولوجي)، ستأخذ حينئذٍ أهمية إجتماعية متزايدة. أما في الجماعات البشرية من النمط التقليدي، الهوليستي (Holiste)[1]، فيسود نوع من

(1) سنتبنّى هنا تعريف الـ holisme(يستعمل مفهوم الجماعة هنا بنفس المعنى البنيوي) الذي أعطاه لويس ديمون : «أيديولوجية تعطي قيمة للكُلّ الاجتماعي وتُهمل أو تُخضِعُ الفرد البشري» . أنظر : لويس ديمون : «**بحث حول الفردية...**» . مرجع سبق ذكره . ص 263.

الهوية الجوهرية بين الإنسان والعالَم، وتواطؤ بلا عيب تتدخل فيه نفس الـمُرَكَّبات. وكما أنَّ إنسان هذه المجتمعات لا يمكن تمييزه عن جسده ،فإنّ العالَم لا يقبل التمييز عن الإنسان. إنّ الفردية والثقافة العالِمة هي التي تُدْخِل الانفصال.

ولكي نستخلص أيَّ تصورات للانسان (ولجسده) تسبق تلك التي تميّزنا اليوم، تفرض عودة نحو العيد الشعبي في القرون الوسطى نفسها. إننا نعلم كم أنَّ هذا العيد كان يكمن حينذاك في قلب الحياة الاجتماعية، ولا سيما في القرن الخامس عشر. لكنَّ فهم معنى العيد الوسيطي يتطلب وجود وفرة في مصادرنا المعاصرة. إن ابتهاجات الكارنڤال والأعياد المشابهة: كأعياد المجانين والحمار والأبرياء الخ.. والأسرار والحماقات والهزليات و«الضحك الفِصْحي»، والغوغاء، تعود الى منطقة مَنْسيَّة من التاريخ.

ففي ابتهاجات الكارنڤال، على سبيل المثال، تمتزج الأجساد، بلا تمييز، وتشارك في نفس حالة الجماعة بحيث تصل الى توهجها. فلا شيء في هذه الاحتفالات أكثر غرابة من فكرة المشهد والابتعاد والتملّك من خلال النظرة فقط. ففي حماسة الشارع والساحة العامة من المستحيل البقاء بعيداً. إن كل إنسان يشارك في الدفق الجماعي، وفي الامتزاج الـمُبهم الذي يهزأ من الأعراف والأمور الدينية. إن المبادىء الأكثر تقديساً تتحول الى سخرية على يد المهرّجين والمجانين وملوك الكارنڤال. فالصور الساخرة والضحكات تنطلق من كل الجهات. إن زمن الكارنڤال يُعلّق مؤقتاً العادات العرفية ويساعد على إنبعاثها وتجديدها بفضل هذا المرور الى اللامعقول. إنه التماس النفس الثاني بعد أن تكون الضحكة الكبيرة للساحة العامة قد طَهَّرت الفضاء والناس. إن الكارنڤال يؤَسِّس قاعدة الانتهاك ويؤدي بالناس الى تحرر من الغرائز المكبوتة عادة. إنه انفتاح زمن آخر في زمن الناس والمجتمعات التي يعيشون فيها (Intervallum mundi). فما هو رصين في الحياة يطير مُفرقعاً أمام الضحكة التي لا يمكن كبتها للجماعة التي وحّدت بينها نفس التضحية الطقسية بالأعراف والتقاليد. إنه عيد نموذجي للجماعة التي يتَّجه مجموع الناس فيها مؤقتاً للاتصال بعيداً عن توترات الحياة الاجتماعية. إن هناك حاجة لكل شيء من أجل صنع عالَم: والكارنڤال يحمل هذا الوعي للحد الأقصى من قوته. إنّ مِتع الكارنڤال تُحيي واقع الناس الذين يوجدون ويعيشون مع بعض، مختلفين، بل غير متساوين، ضعفاء وبنفس الوقت أقوياء، سعيدين وحزينين، منفعلين وطائشين، فانين وخالدين.

وبالمقابل، لا تبتعد الاعياد الرسمية التي أسّستها الفئات الحاكِمة عن الأعراف المعتادة، فهي لا تعرض منافذ نحو عالَم انصهاري، بل بالعكس. إنها تقوم على الانفصال، وتُسَلْسِل هرمياً الممثلين، وتكرس القيم الدينية والاجتماعية وتثبت بذلك بذرة تفرّد الناس. إن الكارنڤال يَحِلُّ ويمزج، بينما العيد الرسمي يُثبِّت ويميِّز. إن الانقلابات التي تقوم بها احتفالات الكارنڤال، باعتبارها فترة للإفراط والانفاق، تبرز بوضوح نهاية وانبعاث العالم، الربيع الجديد للحياة.

إن الجسد المضحك في الأفراح الكارنڤالية يتعارض بطريقة جذرية مع الجسد الحديث. إنه بديل، ورابط للناس فيما بينهم، وإشارة لتحالفهم. إنه ليس جسداً منفصلاً. وهكذا فإن مفهوم «الجسد المضحك» ينبغي أن يُجنِّب الالتباسات. فالجسد في المجتمع الوسيطي، **وبالأحرى**، في تقاليد الكارنڤال ليس متميزاً عن الإنسان، كما سيكون عليه، بالعكس، حال جسد الحداثة، الذي يُنظر له كعامل تَفَرُّد. إن ما ترفضه بالضبط الثقافة الشعبية في القرون الوسطى، وفي عصر النهضة، إنما هو مبدأ التفرُّد، والانفصال عن الكون، والانقطاع بين الإنسان وجسده. إن التراجع التدريجي للضحك ولتقاليد الساحة العامة تدلّ على قدوم الجسد الحديث. كأمر مفصول، وكعلامة على التمييز بين إنسان وآخر.

إن الجسد المضحك يتكوّن من نتوءات ونواشز، يطفح بالحيوية، يمتزج مع الجمهور، لا يقبل التمييز، منفتح، على اتصال مع الكون، غير راضٍ عن الحدود التي لا يكفّ عن انتهاكها. إنه نوع من «جسد شعبي كبير من جنس خاص» (على حد تعبير باختين)، جسد ينبعث أبداً: يحمل في طياته حياة ستولد أو حياة ستُفقد، لتولد ثانية أيضاً. «إن الجسد المضحك، يقول باختين، لا يبتعد عن بقية العالَم، لا ينغلق ولا يُعَدّ مُنجَزاً ولا جاهزاً. لكنه يتجاوز ذاته، ويتخطى حدوده الخاصة. إن النبرة توضع على أجزاء الجسد التي يكون فيها هذا إما منفتحاً على العالَم الخارجي، أو يكون هو نفسه في العالَم ؛ أي على الفوهات، والنواشز، وكل المنافذ والتشعبات: كالفم الفاغِر، والأعضاء التناسلية، والاثداء، والبطون الضخمة، والأنف»[2]. أي كل

(2) ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtine): **«عمل فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في القرون الوسطى وعصر النهضة»** (L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et à la Renaissance) - باريس - منشورات Gallimard - Coll.«Tel» - ص : 35.

الأعضاء التي ستتحمل خجل الثقافة البورجوازية.

إن النشاطات التي كان إنسان الكارنڤال يسَرُّ بها هي بالضبط تلك التي كانت حدودها تُنتهك، تلك التي يطفح بها الجسد ويعيش في كامل توسّعه نحو الخارج: كالتزاوج والحَمْل والموت والأكل والشرب وإشباع الحاجات الطبيعية. وهذا بتعطش يزداد كِبَراً كلما كان الوجود الشعبي وقتياً، وفترات الجدب معتادة والشيخوخة مُبكِّرة. إنه نوع من الجسد المؤقت، المهيأ دائماً لأن يُغيِّر هيئته بدون استراحة. جسد فاغر باستمرار، لا يمكن أن يوجد إلاّ في حالة انتفاخ وإفراط يستدعيها بلا كلل. إنّ امثلة لا حصر لها تجوب اعمال رابليه، او اعمال سرڤانتس (Cervantes) أو بوكّاس (Boccace)، ولكن على مستوى مختلف. فالنبرة توضع على نشاطات إنسان غير قابل للتمييز عن جسده، وجماعته، وعن الكون.

لكن منذ القرن السادس عشر، أخذ يتجهز لدى الفئات العالِمة في المجتمع الجسد العقلاني الذي يُجسِّد تصوراتنا الحالية، الجسد الذي يبين الحدود بين فرد وآخر، وانتهاء الشخص. إنه جسد أملس، معنوي، بلا خشونة، محدود ومتحفظ تجاه كل تحوُّل محتمل. جسد معزول، مفصول عن الآخرين الذين هم في وضعية خارجية مع العالَم، ومنغلق على ذاته، إنَّ أعضاء ووظائف الكارنڤال ستُحَقَّر شيئاً فشيئاً، وستصبح مواضيع للحياء، وللحياة الخاصة. كما ستُنظَّم الأعياد وستؤسَّس على الانفصال أكثر مما على الاختلاط(3).

أنتروبولوجيا كونية

إن الكارنڤال هو كاشف سرّ نظام جسدٍ لا يكتفي فقط بموضوعه، وإنما يتخطى إندماجه ليستكشف مكوناته وطاقته في العالَم المتاخم. فالإنسان، غير القابل للتمييز عن جذوره الطبيعية، يُدْرَكُ من خلال انخراطه وسط القوى التي تحكم العالَم. إن الانفصال يبقى مقصوراً على الفئات القيادية الجديدة على الصعيد الاقتصادي

(3) حول قمع الاحتفالات الشعبية إنطلاقاً من التغيير الثقافي الذي أخذ يتجهّز آنذاك وبدأ باعطاء نتائجه اعتباراً من القرن السابع عشر، واستهدف، تحت إشراف الكنيسة والدولة، التنديد بالمعرفة الشعبية، إقرأ: ر. موشمبلد (R. Muchembled): **«ثقافة شعبية وثقافة النخب»** (Culture populaire et culture des élites) - باريس - منشورات Flammarion - 1978.

والأيديولوجي، لكنه لـم يفعل فِعْله بعد في الفئات الشعبية، حيث الـمعرفة التقليدية ما زالت حية. فالبرجوازية وأتباع الإصلاح هم الناشرون الأكثر حماساً للرؤية الوليدة للعالَـم التي تضع الفرد في مركزها، وتنظر للعالـم بعيون أكثر عقلانية.

إن الشخص (la persona)، لدى الفئات الشعبية، يبقى خاضعاً لكلٍّ اجتماعي وكوني يتجاوزه. وحدود اللحم لا تمحي علامات حدود الجوهر الفردي. إن نسيجاً من الاتصالات يمزج في قدر مشترك الحيوانات والنباتات والإنسان والعالَـم غير الـمرئي. فالكل يرتبط ببعضه البعض، والكل يَرِنُّ مع بعض، ولا شيء يكون غير مكترث، وكل حدث يُصَدر إشارة. لقد كان ليڤي - بروهل (Lévy-Bruhl) يتكلم في الماضي، وفي صدد حديثه عن الـمجتمعات التقليدية، عن عقلية «بدائية» تحكمها قوانين الـمشاركة، وترتبط، بشكل متعاطف، مع كل الأشكال الحيّة أو الجامدة التي تضغط على الوسط الذي يحيا فيه الإنسان. كما أشار ا.كاسيرر أيضاً لشعور الاستمرارية هذا، و«لوحدة كل من يحيا» التي تجعل من الـمستحيل انفصال شكل من أشكال الحياة عن بقية العالَـم.

عبر هذا التصور، الـمتنوع للغاية في أشكاله الثقافية، والذي يسمح بسهولة باستشفاف بنيته الانتروبولوجية، لا يوجد أي إنفصال نوعي بين لحم الانسان ولحم العالَـم. فمبدأ الفيزيولوجيا البشرية مُحتوى في علـم الكون. والجسد البشري في التقاليد الشعبية هو الموجِّه للانخراط، وليس الباعث على الاستبعاد (بمعنى أن الجسد هو الذي سيُعَرِّف الفرد ويفصله عن الآخرين، وعن العالَـم أيضاً) ؛ إنه الرابط للانسان مع كل الطاقات الـمرئية وغير الـمرئية التي تجوب العالَـم. إن الجسد ليس كوناً مستقلاً، منكفئاً على ذاته على غرار النموذج التشريحي، وقواعد آداب السلوك، أو النموذج الميكانيكي. والانسان، الذي هو بالفعل من لحم (بالـمعنى الرمزي) هو ميدان لقوة ذات قدرة على التأثير على العالَـم، وهي دائماً مستعدة لأن تكون متأثرة به.

وهذا ما تُظهره أيضاً الشعوذة الشعبية: تسجيل الانسان في نسيج يميز الكل الاجتماعي على حساب الفرد، نسيج يتداخل فيه كل شيء، ويكون للحركة فيه تأثير على الكون من خلال إطلاقها لقوى، عمداً أو سهواً. إننا نجد في «**أناجيل المغازل**». وهو موجز للمعارف التقليدية للنساء، مطبوع في عام 1840 في بروج (Bruges)، فهرساً مُنظماً للمعتقدات الخاصة بالمرض والحياة اليومية وتربية الاطفال والعلاجات

والجسد البشري الخ. فهرس يُبرز هذه القوة المحيطة التي تتحكم بالعالَم. إن من الممكن بفضل مجموعة من المعارف التقليدية، إكتساب هذه القوة، واستعمالها من قِبَل الانسان لصالحه، أو إطلاقها ضد شخص آخر يريد الإضرار به. لنعطي بعض الأمثلة على ذلك: «إذا بال شخص ما بين منزلين أو في وجه الشمس فإنه يصاب بمرض عيون»..[4]. «لكي يتجنب المرء الإصابة بشلل الرأس أو الكليتين، يجب عليه الامتناع عن أكل رأس أو لحم قطة أو دبّ»، «عندما تنبح الكلاب فإنه ينبغي سدّ الآذان، لأنها تحمل أخباراً سيئة. وبالعكس، ينبغي الاستماع للحصان عندما يصرخ أو يصهل». «المرء الذي يشرب الماء المُبارك يوم الأحد، أثناء القدّاس الكبير، سيُبعد الشيطان السيّىء الذي لن يستطيع الاقتراب منه طوال أسبوع لأكثر من سبعة أقدام». «عندما يلد طفل جديد ويكون ولداً، يجب حمله الى والده، ووضع رجليه مقابل صدره، وحينذاك لن يموت الطفل مطلقاً بحادث سيىء». إن كل كلمة وردت في «**أناجيل المغازل**» تشير للصلة الرمزية التي تُخضع بشكل وثيق كل المُركّبات الحيوانية والنباتية والمعدنية والمناخية أو البشرية، إلى أوردة طاقة بارعة، وعلاقات سببيّة فريدة يبدو أنه ليس للصدفة أو للاّمبالاة فيها مطلقاً إمكانية التأثير.

لقد أشار لوسيان فيبڤر بهذا المعنى، وعبر صفحات جميلة، إلى «ميوعة عالَم لا يُحدَّد شيء فيه بشكل صارم ؛ وتُغيِّر فيه الكائنات نفسها، وهي تخسر حدودها، بطرفة عين، ومن دون إثارة أي إعتراض، شكلها ومظهرها وبُعدها بل وعالَمها»، كما يُقال. وها هي القصص العديدة لأحجار تنشط وتدبّ فيها الحياة وتتحرك وتتقدم ؛ وها هي الاشجار التي أصبحت كائنات حية، والحيوانات التي تتصرف كالرجال، والرجال الذين يتحوّلون بإرادتهم الى حيوانات. وهناك حالات نموذجية، كحالة الذئب - الدفنة، والكائن البشري الذي يمكن أن يتواجد في آن واحد في مكانين متميزين من دون أن يتفاجأ أي شخص من جراء ذلك: «فهو في الأول إنسان، وفي الآخر حيوان»[5].

---

(4) «**أناجيل المغازل**» (Les évangiles des quenouilles)ترجمه وقدّم له جاك لاكاريير (Jacques Lacarrière) - باريس - منشورات imago - 1987.

(5) لوسيان فيبڤر (L. Febvre) : «**فرانسوا رابليه ومسألة عدم الاعتقاد في القرن السادس عشر**» (F. Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI° siècle) - باريس - منشورات Albin Michel - 1968 - ص : 404 - 405.

إن الجسد، المنظور له على أساس الانفصال، تجريد بلا معنى. فمن غير الممكن حينئذٍ النظر للإنسان بشكل منعزل عن جسده، حتى بعد أن يضربه الموت. هكذا يُظنّ أن جثة الضحية ستنزف دماً عندما توضع أمام القاتل. وإذا تمكن قاتل من الإفلات، وهو على قيد الحياة، من العدالة، فإن جثته ستُنْبش بعد دفنها وسيُوقع عليها القصاص الذي كانت تستحقه. ولكي يدعم لوسيان فيبڤر اقتراحه القائل بأن حِسَّ المستحيل ليس من فئات العقلية الوليدة، فإنه يتحدث عن الرجل المقطوع الرأس الذي يمسك رأسه بين يديه ويسير في الشارع. إن كل الناس يرونه، ولا يشك أحد بذلك. هنا أيضاً نرى كم أن الجسد يبقى متضامناً مع الشخص. ومن هنا ينشأ إسراف في الاستعارات العضوية من أجل تعيين الميدان الاجتماعي أو بعض مرافعاته، ولا سيما تلك القائلة بأن الجسد الاجتماعي واحد مثلما هو الانسان. إن **مجموعة متجانسة العناصر** (continuum) تمتد، من الأول للآخر، بحيث تشمل الوضع البشري والعالَم الطبيعي تحت رعاية الوحي.

ومع ذلك يحصل أن مجرمين تُبتر أعضاؤهم. لكن الأمر يتعلق هنا بأناس يقطعون صلتهم عمداً مع قوانين الجماعة. فالمجرم إنسان تُعَدُّ الرابطة الاجتماعية لديه شاغرة، وهو يفرض فرديته ضد إرادة المجموعة وقيمها. إن **المستعمَرة الاصلاحية** لكافكا ترسم هنا خطاً للقدر الذي ينتظره كتعويض عن جريمته. في هذا الخبر ، يشهد مسافر برعب توسل المحكوم عليه. ويتحدث الضابط المُكلَّف بتطبيق العدالة عن العفو الذي استفاد منه المتهمون: «يُنقش فقط بمشط نص الفقرة المُنتهَكة على جلد المذنب»[6]. ذاك هو قدر المجرم: إن انشقاقه يحقق بشكل منمنم تَقَطُّع أوصال الجسد الاجتماعي، ولهذا يُعاقب بطريقة مجازية بتقطيع جسده الخاص. فمن خلال المخالفات التي أُدين بارتكابها يقدم الدليل على انفصاله عن الجماعة البشرية. إنّ التعذيب يهدف للرد على تقصيره بحق القواعد المؤَسِّسة للميثاق الاجتماعي. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ الغنائم الأولى المقدَّمة لسعادة المشرِّحين هي بدقة غنائم المحكومين بالموت. ولكن رغم كل شيء فإن الإنسان يبقى تامّاً من الناحية الانطولوجية سواء قطعت أوصاله من قِبَل الجلاد أو بِمِبْضع المُشَرِّح بعد تنفيذ عقوبة

---

(6) فرانز كافكا (Franz Kafka) - «**المستعمرة الاصلاحية**» (La colonie pénitentiaire) - (ترجمة الكسندر ڤيالات) - منشورات Gallimard (Coll. Folio) - ص : 16.

الموت به. والكنيسة، حتى ولو أنها سمحت بالتشريح[7] بطريقة غيورة جداً، فهي تسهر على أن يكون للانسان «المُشَرَّح» حق بقُدَّاس (يشهده أيضاً المُشَرِّح ومساعده) قبل أن يُدفن مسيحياً. فالمحكوم، بالرغم من جرائمه، لا يكف عن الانتماء للجسم المجازي للكنيسة. وهو يبقى، بعد إفنائه اجتماعياً، إنساناً تحت أنظار الله. إن الطقس الديني لا يُوجَّه إلى ركام من اللحم المُفكَّك، وإنما إلى إنسان، إلى عضو من **الكون** (L'universitas)[8].

رفات القدّيسين

إنَّ جثث القدّيسين تُقطَّع أيضاً وتُفسَّخ، وتُبعثر رفاتها عبر العالَم المسيحي. لكن قطعة الجسد المقدسة هي نوع من الكناية عن مجد الله الذي يُحتفى به. إنَّ الرفات تحتوي قدرات مؤاتية: كالشفاء من الأمراض، وزيادة المحاصيل، واتقاء الأوبئة وحماية الناس في مشاريعهم، الخ. لكن هذه القدرة على التدخل في مجرى الأشياء ليست إلاّ المؤشر على حضور الله في الرفات. فالعضو المُنتزع من جسد القديس أو القديسة هو الطريق الأرضي الأقصر الى مملكة السماء. إن الجسد المجازي للكنيسة يُعطي لنفسه من خلال رفات القدّيسين القدرة على الاستشعار بشكل ملموس وبسيط يستجيب لأماني العدد الأكبر من الناس. فهذه الرفات تساعد على تقرّب الجماعة بشكل ملموس أكثر من ذاك الذي تعتبره خالقها. إنها لا تُعبد لذاتها، مثلها في ذلك مثل القدّيسين. لقد أشار الدومينيكاني جاك دو فوراجين لهذه الأقدار القاسية في «**الأسطورة المذهّبة**» (La légende dorée). إن فردية القديس ليست إلاّ صوتاً مُنَغَّماً في جوقة المدائح الموجّهة لله. فالقديس ليس إنساناً يعيش من أجل ذاته، لأن الجماعة تخترق وجوده من جانب لآخر. إنه لا يعيش إلاّ عبرها ومن أجلها. وهكذا

---

(7) ينبغي أنْ لا ننسى، مع ذلك، بأن العديد من المُشرّحين أو الفنانين، كڤيسال، وميشال انجلو، وليوناردو داڤنشي، على سبيل المثال، كانوا يقومون بتهريب الجثث. فقد كانوا ينبشون المقابر للحصول على الأجسام التي كانوا بحاجة لها.

(8) حول مفهوم **الكون**، أنظر بيار ميشو - كانتان (Pierre Michaud-Quentin)«**الكون، تعابير عن حركة الجماعة في العصر الوسيط اللاتيني**» (Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin) - باريس - منشورات - Vrin - 1970، ولا سيما ص: 11الى 57.

يستطيع بدون ألم القيام بالتضحية بحياته. إنَّ القديسين والرفات المتبقية من جثثهم الفانية ليسوا إلاّ صوراً للتوسط والتذكُّر، وصيغاً للاخلاص لله، تقوم الجماعة بتناول القربان حولها. إنَّ هناك أثراً من الفردية في هذه الوقائع، بلا شك، لكن هذا الأثر يوضح بعمق من خلال استعمال رفات القديسين في هذا الصدد[9].

وأحياناً لا يقوم الجسد المُقَطَّع للقديس بالكشف عن جوهره الميتافيزيقي كهيكل للروح القدس بشكل المجاز. هكذا يشير بيارو كامبورسي، بشيء من الدعابة، للتقطيع الدقيق الذي طال في عام 1308 جسد الأخت شيارا دو مونفالكو، التي ماتت برائحة القداسة في دير الاوغسطينيين. فقد رُتِّبت مختلف أعضائها الباطنية بعناية في جرة بالارض، في حين وضع قلبها جانباً. وقد أعجبت الأخوات، اللواتي قمن بأنفسهن بهذا الترتيب الفريد، لكي لا يَدَعْنَ رجلاً يمس جسداً بقي عذرياً، بالقلب المليء جداً بحب الرب. وتذكر بعض الأخوات حينذاك أنهن غالباً ما سمعن صاحبتهن تقول لهن أنها كانت «صلبت المسيح في قلبها». ونظراً لاستسلامهن لهذا الحدس، فقد غمسن نصلاً في أحشاء السعيدة، واكتشفن بانفعال شكل الصليب مرسوماً بواسطة عدة أعصاب. كما سمح تنقيب أكثر دقة باكتشاف عصب آخر يُصوِّر السوط الذي صُرِعَ المسيح به. إن المعجزة لا تتوقف هنا. فأمام جمعية ضَمَّت لاهوتيين وقضاة وأطباء ورجال دين دُعُوا بهذه المناسبة، كشف القلب غير الفاني للاخت شيارا، أمام العيون المذهولة للشهود، عن أدوات **الآلام** «كالعمود، وتاج الشوك والمسامير الثلاثة، والرمح والعصا الطويلة وطرف الحدوة، وهي تبدو بطريقة حيّة جعلت بيرانجاريو يوخز نفسه بملامسته لرأس الرمح والمسامير الثلاثة، كما لو أنها كانت حقيقة من النار»[10]. إن الرفات المقطعة للقديس ليست علامة على تقطيع

---

(9) حول رفات القدّيسين ، أنظر نيقول هيرمان ـ ماسكارد (Nicole Hermann-Mascard). «**رفات القديسين : التكوين العرفي لحق**» (Les reliques des saints: la formation coutumière d'un droit) باريس ـ منشورات Klincksieck ـ 1975. لنذكر هنا رمزياً القديس بولس : «كما أن الجسد واحد ولديه عدة أعضاء ، وأن كل أعضاء الجسد هذه ، بالرغم من كل عددها ، لا تشكل إلاّ جسداً واحداً ، كذلك هو حال المسيح. إننا كلنا ، بالفعل ، عُمِّدنا في روح واحدة لكي نشكل جسداً واحداً» (I. Cor. XII- 12).

(10) أنظر : بيارو كامبورسي (Piero Camporesi) ، «**اللحم الممتنع على الألم**» (La chair impassible) ـ منشورات Flammarion ـ 1986 ـ ص : 7.

لوحدة الشخص، فهي لا تفرّد الجسد. وإنما هي «كناية تُجسّد على طريقتها الجسد المجازي للكنيسة» الذي يندمج فيه الكل، بالرغم من اختلافاتهم. بهذا المعنى، لا يُعبِّر تفسيخ رفات القديس عن اختزاله الى جسد. فالعضو المُنتشل من الرفات يعني شخص القديس، ويشهد دائماً على أعماله الماضية. إننا هنا على النقيض من عمليات التشريح التي قام بها المُشَرِّحون الأوائل بهدف معرفة الداخل غير المرئي للجسد البشري (المفصول، هذه المرة، عن الشخص الذي كان يُجسّده) الذي لا تهمه هوية الشخص إلاّ قليلاً.

الجسد الذي لا يُمسّ

في عالَم موضوع تحت تأثير التفوق المسيحي، وما زالت التقاليد الشعبية تحتفظ فيه برسوخها الاجتماعي، يمثّل الانسان (غير القابل للتمييز عن جسده) رقماً من أرقام الكون، ولهذا فإن إسالة دمه، حتى ولو كان ذلك من أجل معالجته، يعني تمزيقاً للتحالف، وانتهاكاً للمُحرَّم.

في مقالته حول المهن المشروعة وغير المشروعة في القرون الوسطى يشير جاك لوغوف للعار الذي يجمع بين الجرّاح والحلاق والجزّار والجلاّد[11]. إنها صحبة مبهمة تشهد منذ أمد طويل على أن أولئك الذين يعالجون من خلال خرقهم حدود الجسد لا يتمتعون بتقدير كبير. وككل رجل يضعه وضعه الاجتماعي أمام حضور منتظم لمحرمٍ ما، فإن الجرَّاحين هم أشخاص مضطربون قلقون في «نظر معاصريهم. لقد منع مجمع تور الديني، المنعقد في عام 1163، على الأطباء الرهبان إسالة الدم. وفي القرن الثاني عشر[12] تغيرت المهنة الطبية، وتفرعت الى عدة فئات: فئة الأطباء

---

(11) انظر : جاك لوغوف (Jacques Le Goff) : «**من أجل عصر وسيط آخر**» (Pour un autre Moyen Age) - باريس منشورات Gallimard - 1977 - ص : 93 وماري كريستين بوشيل (Marie-Christine Pouvchelle). «**جسد وجراحة في أوج العصر الوسيط**» (Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age) - باريس - منشورات Flammarion1983 - ص .119

(12) أنظر على سبيل المثال : دانييل جاكاد (Danièle Jacquard)«**الوسط الطبي في القرن الثاني عشر الى القرن الخامس عشر**» (Le milieu médical du XIIo au XVo siècle) - جنيف - منشورات Droz - 1981.

الجامعيين من رجال الدين، وهم أكثر براعة في التأملات مما هم في الفعالية العلاجية. فهم لا يتدخلون إلاّ في حالات الأمراض «الخارجية»، من دون أن يمسوا جسد المريض. وفئة الجرّاحين الذين بدأوا حقيقة بالتنظُّم في نهاية القرن الثالث عشر، وعملوا على المستوى الداخلي للجسد، ذاهبين بذلك في اتجاه مخالف لمحرَّم الدم. إنهم غالباً علمانيون، محتقرون من قبل الفئة الأولى من الأطباء، بسبب جهلهم للمعرفة المدرسيَّة (السكولاستيكية). فأمبرواز باريه (Ambroie Paré)، المعلم الجرّاح الذي اكتشف ربط الشرايين لكي يمنع النزيف، وأنقذ بذلك عدداً لا يُحصى من الأرواح، شُطِبَ من قِبَل عصبة الأطباء الدينيين لأنه لا يعرف اللغة اللاتينية. وفي أواخر حياته فقط بدأت طرقه تُطبق، لكن كلية الطب ظلت تعارض في إعادة طبع مؤلفاته. فقدرة الطبيب على معالجة الناس وشفائهم أقل أهمية من معرفته للاتينية. وأخيراً فئة الحلاقين، منافسو الجرّاحين، الذين ينبغي عليهم معرفة استعمال المشط والموس، وكذلك مختلف نقاط الفصد. إن الطبيب يشغل وضعية متميزة، في كل الأحوال، عن ذاك الذي يُفتَرَض أنه يعرِف، لكنه لا يلوث نفسه بدنس الدم، ويزدري الأعمال الوضعية. إن الوضع القانوني للمهن الثلاث بدأ بالظهور منذ القرن الثالث عشر. إنه تسلسل بارع يجعل من أكبر مسافة ممكنة عن المريض والجسد، علامة للوضعية الاجتماعية المرغوب بها أكثر، ومؤشراً على النفوذ الأفضل. إنَّ إبعاد الجسد هو بالفعل الذي يقيس الوضع القانوني المتتالي لهذه النظرات المختلفة حول الانسان المريض. لقد بدأت الحركة الابيستمولوجية والانطولوجية التي أدت لاكتشاف الجسد سيرها.

ولادة الفرد

إن صعود الفردية الغربية هو الذي سيؤدي شيئاً فشيئاً، وفق نمط ثنائي، لتمييز الانسان عن جسده، وذلك ليس من منظور ديني مباشر، وإنما على صعيد دنيوي. فالرابطة الاجتماعية بين الفرد والجسد هي ما ينبغي الآن التساؤل عنها، بغية استخلاص أصول التصور الحديث للجسد.

إن بشائر ظهور الفرد على نطاق اجتماعي بليغ يمكن تبيّنها من فسيفساء **الثلاثمئة** (trecento)**والأربعمئة** (Quattrocento) الايطالية، حيث لعبت التجارة والمصارف دوراً إقتصادياً واجتماعياً هاماً جداً. فالتاجر هو المثال النموذجي للفرد الحديث، للانسان الذي تتخطى طموحاته الأُطر القائمة، الانسان الكوني

(الكوزموبوليتي) بامتياز، الذي يجعل من مصلحته الشخصية المحرّك لأعماله، حتى ولو كان ذلك على حساب «الخير العام». إن الكنيسة لم تنخدع به، ولهذا حاولت أن تعترض تأثيره المتنامي قبل أن تخلي المكان شيئاً فشيئاً وتتراجع أمام الضرورة الاجتماعية للتجارة التي أخذت بالبروز أكثر فأكثر. إن ج.بيركهاردت يبين، بالرغم من بعض الثغرات، قدوم هذا المفهوم الجديد للفرد الذي يُظهر، بالنسبة لبعض الفئات الاجتماعية المتميزة على الصعيد الاقتصادي والسياسي، بداية توسُّع **المجموعة المتجانسة** للقيم والروابط بين الفاعِلين. إن الفرد، وسط هذه الفئات، يتجه لأن يصبح المقر المستقل لاختياراته ولقيمه. إنه لم يَعُدْ مشغولاً بهمّ الجماعة وباحترام التقاليد. لكن هذا الوعي الذي يُعطي هامش عمل تقريباً لا محدود للانسان، لا يمس، بالتأكيد، إلاّ قسماً من الجماعة. إنهم، بشكل أساسي، سكان المدن والتجار والمصرفيين. إن عدم ثبات السلطة السياسية في هذه الدول الايطالية أدَّت أيضاً بالأمير لتنمية روح الحساب وعدم الحساسية والطموح والارادية، الخليقة بأن تضع فرديته في المقدمة. إنّ لويس ديمون يشير، بحق، إلى أنَّ فكر مكيافللي، المُعبِّر السياسي عن هذه الفردية الوليدة، يدلّ على «انعتاق من الشبكة الجماعية للغايات البشرية»[13].

إن الصورة الحديثة للعزلة التي يضجر منها رجل السلطة تظهر بصيغتها الأكثر بروزاً في الخوف وعدم الثقة اللذين يمكن أن يشعر بهما الأمير في كل لحظة، نتيجة التطلعات الشخصية للمقرَّبين منه[14]. ففي ظل السيد، وتحت حمايته، برزت فجأة صورة كبيرة أخرى للفردية الوليدة، صورة الفنان. إن شعور الانتماء للعالَم وليس الى جماعته الاصلية فقط تَعَزَّز بسبب وضعية النفي التي وجد آلاف الرجال أنفسهم منغمسين فيها، نتيجة التقلبات السياسية أو الاقتصادية في مختلف الدول. فقد تأسَّست جاليات منفيين هامة في المدن الايطالية، كجالية الفلورنسيين في فيراري، على سبيل المثال. إنَّ هؤلاء الرجال المُبعدين عن المدن التي ولدوا فيها، وعن

(13) لويس ديمون : «**بحث حول الفردية....**» - مرجع سبق ذكره - ص : 79.

(14) جاكوب بيركهاردت (Jacob Burckhardt) : «**حضارة عصر النهضة في إيطاليا**» (La civilisation de la renaissance en Italie) - المجلد الأول - باريس - منشورات coll. «Médiation»- Denoël - ص 90.

أسرهم، أخذوا بدل الاستسلام للحزن، ينمّون شعوراً جديداً بانتمائهم لعالـم واسع أكثر فأكثر. لقد أصبح حيز الجماعة ضيقاً جداً في نظرهم بحيث لـم يعد كافياً لـجعل طموحاتهم تنغلق في داخل حدودها فقط. إن الحدود الوحيدة المقبولة من قِبلِ رجال عصر النهضة هؤلاء هي حدود العالَم. لقد أصبحوا فعلاً أفراداً، حتى ولو استمروا، في العديد من الوجوه، بالانتماء لـمجتمع ما زالت صلات الجماعة قوية فيه. لقد اكتسبوا بالقياس للصلات السابقة درجة من الحرية لـم يكن بالامكان التفكير بها قبل ذلك.

إن **الكوميديا الإلهية** لدانتي كانت معاصرة لهذا التراخي الذي ما زال غير محسوس في الميدان الاجتماعي، الذي يعطي، بطريقة مُفرطة، لآلاف الرجال الشعور بأنهم مواطنون في العالَم، أكثر مما في مدينة أو منطقة. إن مغامرة ڤيرجيل في جهنم، هي مغامرة فرد. إنها تطرح كمُسلَّمة الرفع من قيمة الشاعر والفنان. لقد كُتِبَ هذا العمل الكبير بلغة عامية كما لو كان ذلك من أجل مضاعفة النفي الداخلي لدانتي، الـمُكره على العيش خارج فلورنسا. ولكن بالرغم من غيظه، كان بإمكانه أن يقول بحماس: «وطني هو العالَم بصفة عامة». إن إله الوحي، والجماعة، والتقاليد المحلية أصبحت مصادر شكلية ؛ إنها لـم تعُد تُرَتِّب بطريقة حاسمة قيم وأعمال إنسان متحرر أكثر فأكثر من وصاية **الكون**. إن **الإنسان الكوني** (L'uomo universale) بدأ يستمد التوجه النسبي كلياً لتأثيراته على العالَم من معتقداته الشخصية. إنه يستشعر أهميته الاجتماعية: إنّ الطرق الـمُظلمة للعناية الإلهية لـم تعُد هي التي تستطيع أن تقرر حياته الخاصة أو حياة مجتمعه، فهو يعلم من الآن فصاعداً أنه هو نفسه الذي يصنع قدره ويقرر الشكل والمعنى اللذين يمكن أن يأخذهما الـمجتمع الذي يعيش فيه. إن الانعتاق من الشأن الديني يؤدي الى وعي المسؤولية الشخصية، الذي سيؤدي قريباً للانعتاق من الشأن السياسي في ولادة الديمقراطية.

إكتشاف الوجه

إنّ جغرافية الوجه تتحول. فالفم يكفّ عن أن يكون فاغراً، نهماً، ومكاناً للشهية الشرهة أو لصرخات الساحة العامة، ويصبح الآن تابعاً ذا مغزى نفساني، ومُعبِّراً على غرار الأجزاء الأخرى من الوجه. إنه حقيقة وحيدة لإنسان وحيد ؛ إن جسد الحداثة يكفّ عن تفضيل الفم، عضو الشراهة، والاتصال مع الآخرين بواسطة الكلام، والصراخ أو الغناء الذي يتجاوزه، والشراب أو الغذاء الذي يدخل منه الى المعدة. لقد أصبح التوهج الاجتماعي للكارنڤال والأعياد الشعبية أمراً نادراً. وتَعَدَّل علم القيم الجسدية.

إنَّ العيون هي الأعضاء المستفيدة من التأثير المتنامي «للثقافة العالِمة». فكل فائدة الوجه تتركز فيها. إن النظرة، الحاسَّة القاصرة بالنسبة لرجال القرون الوسطى، وحتى عصر النهضة، دُعِيَت لحظوةٍ متنامية خلال القرون التالية. لقد كانت أداة الاحساس بالمسافة، فأصبحت الأداة المفتاح للاحساس بالحداثة، لأنها سمحت بالاتصال وتركت المتخاطبين على قائمة الاحتياط.

وفي القرن الخامس عشر أصبح رسم الوجه الفردي بطريقة بليغة أحد المصادر الأولى لإلهام الرسَّام، وقَلَب في عدة عقود الاتجاه الذي كان ثابتاً حتى ذلك الحين، والمتمثل بعدم تمثيل الشخص البشري من دون اللجوء الى تصوير ديني. لقد ترافق انطلاق المسيحية برفض لرسم الوجه(15)، ارتبط بالخوف من أن يصبح فهم صورة الانسان فهماً، للإنسان نفسه. فرسم الوجه لم يُنظر له كإشارة، أو نظرة، وإنما كحقيقة تؤثر على الشخص. وفي أواخر القرون الوسطى، ترك كبار رجال الكنيسة أو المملكة وحدهم رسوماً لأشخاصهم، لكنها كانت مَحْمِيَّة من الرقيات المؤذية بواسطة التناغم الديني للمشاهد التي صُوِّروا فيها وهم محاطون بشخصيات سماوية. إن مِثال البابا دفع الواهبين الأغنياء لتمنّي إدراج صورهم في الأعمال الدينية (كالرسوم الجدارية، والمخطوطات، ثم روافد المذبح) التي ساهموا بكرم في تحقيقها. لقد سمحت الهبة، عن طريق الرعاية المقدسة، للواهب بأن يضمن خلوده الخاص من خلال لَحْظِ حضوره الى جانب حضور الشخصيات السامية في التاريخ المسيحي(16).

وفي القرن الرابع عشر، استقطبت مرتكزات أخرى الرسوم الشخصية: روافد المذبح، واجهات القصور، والرسومات الأولى للوحات الصغيرة. وعلى هذه الروافد كان الواهب يُمثَّل في الأغلب بصحبة القديسين. ولكن حصل أنْ رُسِمَ، أحياناً، معزولاً عنهم، ولا سيما على الأجنحة الخارجية للوحة. إلاّ أن الانتساب الديني بالضرورة لحضور الواهب في اللوحة أخذ يتلاشى بشكل خاص مع جان ڤان أيك (Jan Van

(15) لكن هذه كانت حينذاك ذات أسلوب محدد بدقة ، وليس فيها علامة حقيقية للتفرُّد.

(16) أنظر ، مع ذلك ، ألمانيا الاوتونية في ظل الظروف السياسية المتميزة بنزعة إقليمية قوية وبضعف الامبراطورية ، حيث أدرج عدد من رسومات الأشخاص في المخطوطات ، وحيث حقق الرسَّامون غالباً أيضاً رسومات فردية على لوحات صغيرة. أنظر : جاليان وبيار فرانكاستيل (Galienne et Pierre Francastel) - **«رسم الوجه»** (Le portrait) - باريس - منشورات - Hachette - 1969 - ص : 61.

Eyck). فلوحة «عذراء المستشار روبان» (La Vierge du chancelier Robin) (نحو عام 1435) وضعت وجهاً لوجه، على طريقة نِقَاشٍ مهذب بين زوجين، العذراء والواهب. إن طبوغرافية اللوحة لم تميز بين العذراء والرجل الدنيوي: لقد قُسِّمت المساحة بالتساوي بين المتخاطبَيْنْ. أما لوحة «**رسم ارنولفيني** (Le portrait des Arnolfini) (1434) فتبرز من دون تناغم ديني مباشر العلاقة المنزلية الحميمة بين زوجين. فقد تمدد، عند أقدامهما، كلب صغير لتعزيز البُعْد الشخصي للمشهد. هكذا بدأ يتحقق انزلاق من الاحتفال بما هو ديني الى الاحتفال بما هو دنيوي. لقد شقَّ جيرار دورليان (Girard d'Orléans) الطريق، حوالي عام 1380، بتوقيعه إحدى أولى اللوحات الصغيرة التي ظهر فيها الرسم الجانبي لجان لوبون (Jean Le Bon) فقط.

وفي القرن الخامس عشر، انطلق رسم الوجه الفردي، المنفصل عن كل مرجع ديني، في فن الرسم سواء في فلورنسا والبندقية أم في بلاد الفلاندر وألمانيا. وأصبح رسم الوجه لوحة قائمة بذاتها، ومرتكزاً لذكرى، واحتفاءً شخصياً لا يحتاج لأي تبرير آخر. إن الاهتمام بهذا الرسم، أي بالوجه بشكل أساسي، سيأخذ أهمية متنامية عبر القرون (فن التصوير الذي استُخدم بالمناوبة مع الرسم، عدد بطاقات الهوية التي نحتفظ بها اليوم وعلى كلٍ منها صورة. إن التفرّد من خلال الجسد يتهذّب هنا بواسطة التفرُّد من خلال الوجه).

ولكي نفهم هذه المعطيات، يجب التذكير بأن الوجه هو الجزء الأكثر فردية والأكثر خصوصية في الجسد. إن الوجه رمز الشخص. ولهذا كان استعماله الاجتماعي في مجتمع بدأ الفرد يؤكد نفسه فيه ببطء. إن الارتقاء التاريخي للفرد يشير، بشكلٍ موازٍ، لارتقاء الجسد، وبخاصة ارتقاء الوجه. فالفرد لم يعُد **العضو** الذي لا يمكن اقتطاعه من الجماعة، من الجسد الاجتماعي الكبير، بل أصبح **جسداً** قائماً بذاته لوحده. إن الاهتمام الجديد بأهمية الفرد أدّى لنمو فنّ يتركز مباشرة حول الشخص، وحَثَّ على إنضاج تصوير السمات. إنه اهتمام بفردية الشخص، كانت القرون السابقة قد جهلته اجتماعياً. إن الفردية مؤشر على ظهور الإنسان المنغلق في جسده، وعلامة على اختلافه عن غيره، وهذا بشكل خاص من خلال الوجه.

صعود الفردية

وكنتيجة طبيعية لنمو الفردية في أوروبا الغربية، ارتبط المجد أكثر فأكثر برجال عديدين: فالشعراء يتمتعون أثناء حياتهم بشهرة كبيرة. ودانتي وبيترارك مثالان

بارزان على ذلك. كما أن ظهور التوقيع على أعمال الرسامين دليل موحي آخر في هذا الصدد. إنَّ أسماء المبدعين في القرون الوسطى بقيت مُغْفلة ؛ فقد ذاب هؤلاء في الجماعة، ومنهم، على سبيل المثال، بناة الكاتدرائيات، وبالمقابل، طبع فنانو عصر النهضة أعمالهم بخاتمهم الشخصي. ففي مؤلفه حول **«ورشة ايطاليا الكبرى»** (Le grand atelier d'Italie) يشير أندريه شاستيل إلى أنَّ «مُؤَلِّف اللوحات اتجه، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، لأن يُظهر نفسه بشيء من الحياء أقل مما كان في السابق. إنها اللحظة التي بدأ فيها التوقيع يُعْلَن بدقة في شكل **بطاقة** (cartellino) (ورقة أو لوحة صغيرة يُذكر فيها إسم الفنان والتوضيحات الأخرى حول تنفيذ العمل). كما نجد أيضاً الإدراج الشائع لرسم وجه المؤَلِّف في الزاوية اليمنى للوحة، وهذا ما فعله بوتيسللي (Botticelli) في لوحة **«عبادة المجوس»** (L'Adoration des Mages)، لآل مديتشي (عام 1476 تقريباً)، إن هذه السمات الجديدة التي انتشرت بعد 1460 تكشف ظاهرياً عن وعي أوضح للشخصية[17]. لقد جعل فاساري (Vasari) من نفسه المنشد لهؤلاء الرجال الذين وصلوا فجأة لاعتراف اجتماعي كبير بهم. إن الفنان لم يعُد الموجة السطحية التي تحملها روحانية الجمهور، الفنان المجهول الاسم للرسوم الجماعية الكبرى، وإنما أصبح خالقاً مستقلاً. لقد شحن مفهوم الفنان بقيمة إجتماعية ميَّزته عن أنواع الحرف الأخرى.

لقد تشرفت المدن الايطالية في عصر النهضة باحتوائها رجالاً مشهورين بين جدرانها: كالقديسين، ولكن أيضاً السياسيين والشعراء والعلماء والفلاسفة والرسامين، الخ. أما السخرية التي تطورت أشكالها أكثر فأكثر إنطلاقاً من **الأربعمئة**[18]، فإنها كانت مُلطِّفاً لمجدٍ وطموحات لم يعُد يُحدُّها شيء. لقد كانت شكلاً للتعويض بالنسبة للمجموعة ولمقاومتها لاستقلالية الأفراد التي تجري على حسابها. لكن السخرية والتهكم لم يكونا ليُقاسا مع ضحكة الثقافة الشعبية، ذات الروح الجماعية. إنَّ السخرية هي، بشكل ما، أيديولوجية الوجه، إنها تشير للاهتمام بالقياس، وتفترض وجود المسافة الفردية. وبالعكس، فإن الضحكة الشعبية تتلقى الروح الكارنڤالية

---

(17) اندريه شاستيل (André Chastel): **«ورشة ايطاليا الكبرى»** (1500 - 1640) - باريس - منشورات Gallimard - 1965 - ص : 177.

(18) ج. بيركهاردت - المرجع السابق ذكره - ص : 118.

لجسد متدفق تحت السخريات، جسد، غير متميز عن الانسان، ويتجه باستمرار نحو الطبيعة والكون والجمهور والإفراط.

إن حركة الاستقلال النسبي للفاعلين في بعض المجموعات الاجتماعية لم تكفّ عن الازدياد أولاً بأول مع تطاير الأطر الاجتماعية للاقتصاد الوسيطي نظراً لتكاثر المصالح الخاصة. فاقتصاد القرون الوسطى يعارض بالفعل وبشكل بنيوي غنى البعض على حساب الآخرين. فهو يتأسس على القياس والاعتدال، والاهتمام بمراقبة المبالغ المدفوعة لقاء الخدمات بدقة. إنَّ هذا **الأجر العادل** كان يُعبّر عن مفهوم «التضحية المعقولة المطلوبة من المستهلك» (على حد تعبير هنري هوسر) والكافية لتأمين حياة أسرة المنتج. لقد كانت القواعد الكنسية النافذة تمنع الإقراض بالفائدة. وكالڤن هو الذي ميّز، في عام 1545، بين القوانين السماوية والقوانين البشرية، بهدف تبرير القرض، وبالتالي إعطاء شرعية حاسمة للمشروع التجاري أو المصرفي. وبشكلٍ موازٍ، من جهة أخرى، وقف الإصلاحيون في وجه المؤسسات الكنسية، ورفضوا السلطة العقائدية للكاهن، وجعلوا من الدين مسألة من مسائل الضمير الشخصي، ووضعوا كل إنسان أمام الله بدون أي وسيط آخر. إنها لحظة هامة من لحظات اندفاع الفردية. ففي هذا السياق انطلقت الرأسمالية في نهاية القرن الخامس عشر، وفي القرن السادس عشر وأعطت للفردية توسعاً متنامياً على مَرِّ العصور.

ـ الجسد، عامل تفرُّد

مع الشعور الجديد بأنه فرد، وذاتٌ، قبل أن يكون عضواً في جماعة، يصبح الجسد الحدَّ الدقيق الذي يُعَيِّنُ الفرق بين إنسان وآخر. إنه، «كعامل تفردُّ»، يصبح هدفاً لتدخل نوعي: إنَّ الأكثر بروزاً هو البحث التشريحي عبر التشريح الجاري على الجسد البشري. إنَّ نسيج الجماعة الذي كان يجمع منذ قرون، وبالرغم من التفاوتات الاجتماعية، بين مختلف مراتب المجتمع تحت كنف اللاهوت المسيحي والتقاليد الشعبية، يبدأ إذن بالانفصام. فالبناء الفردي أخذ يتقدم ببطء في داخل عالَم ممارسات عصر النهضة وعقلياته. والفرد، الذي كان مقصوراً، في البداية وخلال عدة قرون، على بعض الفئات الاجتماعية المُميَّزة، وعلى بعض المناطق الجغرافية، وبشكل أساسي على المدن، بدأ يتميز عن أشباهه. وفي نفس الوقت، دفعه التراجع عن الرؤية التيولوجية (اللاهوتية) للطبيعة، ثم التخلي عنها، للنظر للعالَم الذي يحيط به

كشكل نقي، غير متحيز، شكل فارغ أنطولوجياً، تمتلك يد الانسان وحدها، من الآن فصاعداً، سلطة صياغته. هذا التغيير في نقل مكان الإنسان وسط الكون أدى لتفريد الفئات البرجوازية. لقد اقترن تفرُّد الإنسان مع نزع صفة القداسة عن الطبيعة. ففي عالَم الانقطاع هذا، أصبح الجسد حَدّاً بين إنسان وآخر. وبفقدانه لانغراسه في جماعة الناس، وبانقطاعه عن الكون، أخذ إنسان الفئات المثقَّفة في عصر النهضة ينظر لواقع تجسُّده من خلال زاوية ممكنة. لقد اكتشف نفسه مُثْقلاً بجسد ؛ بشكلٍ فارغ أنطولوجياً، إن لم يكن مُحقراً، طارئاً، وعقبة أمام معرفة العالَم المحيط به. لأنَّ الجسد، كما سنرى، بقيَّة. إنّه لم يعُد علامة على الحضور البشري، غير القابل للتمييز عن الإنسان. وإنما هو شكله التابع. إن التعريف الحديث للجسد يتضمن أنْ يكون الانسان مقطوعاً عن الكون، مقطوعاً عن الآخرين، ومقطوعاً عن ذاته. فالجسد هو ما تبقّى من هذه الانسحابات الثلاثة.

الإنسان المُشَرَّح

إن المؤشّر الأساسي على هذا التغيير في العقلية الذي جعل الفرد مستقلاً، وألقى ضوءاً خاصاً على الجسد البشري، يتمثل في تكَوُّن المعرفة التشريحية في إيطاليا **الأربعمئة**، في جامعات بادوا والبندقية وفلورنسا بشكل أساسي، التي تشير إلى تحول انتروبولوجي أخّاذ. فمع التشريحات الرسمية الأولى، في بداية القرن الخامس عشر، ثم مع ابتذال هذه الممارسة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا[19] بدأت إحدى اللحظات الرئيسية في الفردية الغربية. كما أن التمييز الحاصل، داخل نظام المعرفة، بين الجسد والشخص البشري عَبَّر، في نفس الوقت، عن تحوّل أنطولوجي حاسم. لقد أدت هذه الاجراءات المختلفة لاكتشاف الجسد، في **المعرفة** الغربية.

قبل ذلك لم يكن الجسد متميزاً عن الشخص الذي يعيره وجهاً، فالإنسان كان غير قابل للانفصال عن جسده، ولم يكن قد خضع بعد لهذه المفارقة الفريدة المتمثلة

(19) التي يدُلُّ عليها بشكل خاص تصنيع المسارح التشريحية الأولى ، ولا سيما ذاك الذي بناه روندوليه (Rondelet)في جامعة مونبيليه ويعود تاريخه لعام 1556 ، ومسرح بادوا الذي يعود تاريخه أيضاً الى منتصف القرن السادس عشر.

بأنه **يمتلك** جسداً. فخلال كل مدة القرون الوسطى، كانت التشريحات ممنوعة، بل وحتى لا يمكن التفكير فيها. إن كسر أداة في الجسد كان يشكل إنتهاكاً للكائن البشري، ثمرة الخلق الإلهي. إنه سيكون أيضاً تعدِّياً على جلد ولحم العالَم. ففي عالَم القيم السائدة في القرون الوسطى وعصر النهضة، كان الإنسان على اتصال مع العالَم، وكان يكثّف الكون. ولم يكن الجسد قابلاً للعزل عن الإنسان أو العالَم: فهو الإنسان، وهو، على مستواه، الكون. ومع التشريحيين، ولا سيما بدءاً من كتاب «De corporis humani fabrica» (بناء الجسد البشري) لفيسال (عام 1543) وُلِدَ تمييز ضمني في **المعرفة** الغربية بين الإنسان وجسده. من هنا استمدت مصدرها الثنائية المعاصرة التي تنظر، بأسلوب ضمني أيضاً، للجسد بشكل معزول، وفي شيء من عدم الاكتراث للإنسان الذي يعيره وجهه. لقد أصبح الجسد مقروناً بالملكية، ولم يعُد مقروناً بالكينونة. لكن الغموض الذي يُرصِّع كتاب فيسال هو المثال الموضح والمؤثر لصعوبة هذا المرور.

إن التشريحات الأولى التي مارسها المُشَرِّحون بقصد التأهيل والمعرفة تشهد على تغيّر كبير في تاريخ العقليات الغربية. فمع المُشَرِّحين يكف الجسد عن أن يُستنفد بأسره في مغزى الحضور البشري. إن الجسد يوضع في حالة إنعدام الجاذبية، ويُفصل عن الإنسان، ويُدْرَس لذاته كحقيقة مستقلة. وهو يكفّ عن أن يكون العلامة غير القابلة للاختزال على ملازمته للانسان، وعلى وجود الكون في كل مكان. وإذا نحن عرَّفنا الجسد البشري كمؤشر على انقطاع الانسان عن ذاته، وانقطاع بين الإنسان والآخرين، وانقطاع بين الإنسان والكون، فإننا سنجد للمرة الأولى هذه اللحظات المختلفة في المشروع المعادي للتقاليد للمُشَرِّحين الأوائل، وبشكل خاص بدءاً من فيسال. ومع ذلك، فإن هذا التمييز الجاري بين الحضور البشري والجسد، والذي يعطي لهذا الأخير ميزة كونه موضوعاً، بشكل علمي، للتساؤل بطريقة نوعية خاصة، وبغض النظر عن أي مرجع آخر (كالانسان والطبيعة والمجتمع...) لم يكن إلاّ في مرحلته الوليدة، التي ما زالت تتسلط عليه فيها، ولمدة طويلة، التصورات السابقة، كما تُبرز ذلك بوضوح، وبطريقة غريبة، لوحات العمل الكبير لفيسال، أو العديد من مؤلفات علم التشريح في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولقد كتب روجيه كيللوا في هذا الصدد «إنه لا ينبغي أن توجد هناك، من حيث المبدأ، صور أكثر خضوعاً لأن تكون وثائقية بشكل دقيق، لأن كل نزوة، في هذا الميدان، ستكون

مذنبة وخطيرة»[20]. هكذا ستُضاف الى الموضوعية المطلوبة في الشكل التشريحي، والقائمة بالفعل منذ أمد طويل تَتِمّات ناشئة عن مُخيال قلق، بل وحتى مُعَذِّب.

إن التشريح المُطَبَّق على الإنسان لم يكن مشروعاً مجهولاً قبل عصر النهضة. ويبدو أن القدماء كانوا يمارسونه ولكن بشكل نادر بدون شك. وربما يكون غاليان (Galien) قد فتح بعض الجثث. إلاّ أن ڤيسال، الساخر، يشير الى أن التصحيحات التي أُدخلت على مؤلفاته بواسطة الممارسة الأكثر انتظاماً لعلم التشريح البشري «تبرهن لنا بوضوح بأنه لم يُقم مطلقاً بنفسه بتشريح جثة بشرية ما زالت طازجة. ونظراً لانخداعه بتشريحاته للقردة (ولنقبل بأنه اعتبرها جثثاً بشرية مُجَفَّفة ومُحَضَّرة من أجل فحص العظام) فقد حصل له عادةً أنْ وَصَمَ بلا حق بالخطأ الأطباء القدماء الذي كانوا قد مارسوا تشريحات لكائنات بشرية. وزيادة على ذلك، فإن بالامكان أن نجد لديه نتائج عديدة خاطئة في ما يتعلق بالقردة نفسها»[21]. وحتى القرن السادس عشر، كانت معرفة الداخل غير المرئي للجسد تُعطى من قبل التعليقات الصادرة حول أعمال غاليان. وحتى ڤيسال، وبالرغم من حملات النقد اللاذع التي لم يُصَنْ منها، فقد بقي متأثراً بسلفه البارز في بعض النقاط. وفي الواقع، فإن المؤلفات في علم التشريح السابقة للقرن الخامس عشر كانت تعتمد بشكل خاص على تشريح الخنازير، الذي كان يُعَدّ حينذاك قليل البُعد بنيوياً عن تشريح الانسان. فإذا كان الجسد البشري غير قابل للمسّ، فذاك لأن الإنسان، الذي هو جزء من الجماعة والكون، غير قابل للمسّ. وحتى في عام 1300، انتفض البابا بونيفاس الثامن ضد المحاربين في الجيوش الصليبية الذين قاموا بغَلْي أجسام الشخصيات السامية الميتة في الأرض الأجنبية، لكي يُنقلوا بشكل أكثر ملائمة الهيكل العظمي إلى مسقط رأسه، وذلك لأن عملهم غير إنساني. إنّها، من جهة أخرى، إشارة على أن الإنسان، في نظر المعاصرين لتلك

---

(20) روجيه كيللوا (Roger Caillois) ، «في قلب الخيالي» (Au Cœur du fantastique) - in **Cohérences aventureuses-**منشورات Gallimard - ص : 166.

(21) أندريه ڤيسال (A. Vésale)«**بناء الجسد البشري**» (La fabrique du corps humain) - Actes Sud-INSERM - 1987 - ص : 37. إن هذا المؤَلَّف الصغير المزدوج اللغة (لاتيني - فرنسي) لا يضم للأسف إلاّ مقدمة ڤيسال لمؤَلَّفه. وهي مع ذلك تبقى مقدمة أخّاذة بالنسبة لتاريخ علم التشريح ، وبالتالي للفكرة المُتَكوِّنة عن الجسد في العالَم الغربي أيضاً.

الفترة من الزمن، كان دائماً غير منفصل عن جسده، وإنه لم يكن من الممكن التمييز بينهما. لكن بونيفاس الثامن يدين بشدة، في براءته البابوية (De Sepulturis) اختزال الجثة الى مجرد هيكل عظمي، وذلك باسم مبدأ البعث. فالجثة لا يمكن أن تقطَّع وتُتلف وتُقَسَّم من دون إفساد شروط خلاص الانسان الذي يُجَسِّده هذا المبدأ دائماً. وهذا أيضاً برهان، ولكن من نوع آخر، على أن الجسد يبقى علامة الانسان. إن وضع الجسد في قطع يعني تحطيم الكمال البشري، وهذا من شأنه أن يُفسد حظوظه ضمن منظور البعث. فالجسد هو من سجلّ الكائن (الإنسان هو جسده، حتى ولو كان أيضاً شيئاً آخراً)، إنّه لم يُوضع بعد مسطحاً على سجل الملكية (امتلاك جسد، من المحتمل أن يكون متميزاً عن ذاته).

ولكن في ظل تشابك العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسكانية، الخ الذي تتجاوز تفاصيل ظروفه إطار هذه الدراسة، يبدأ النسيج الثقافي بالتحوُّل، وتقضي الفئات الحاكمة على التقاليد الشعبية، ويتحلَّل شيئاً فشيئاً سلطان علم اللاهوت على العقول، ويفتح هذا الطريق أمام ظهور النظرة الدنيوية للعالَم، وأمام التماس العقلانية التي استمر طلبها يتلاحق حتى اليوم. إنّ الأُسس المنطقية الفكرية التي أُطلقت، منذ أيام جاليله، وسط مجموعة من الميادين، من قِبَل الفئات العالِمة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تكف عن توسيع تقدمها. وبعكس التقاليد الشعبية والمواقع المسيحية فإن العقلانية تشق طريقها. وسيلعب فتح الأجساد دوراً هاماً في ديناميكية الحضارة. إنّ أحد مصادر تصورنا الحالي للجسد (وبالتالي للإنسان) تتبلور هنا. فمع ڤيسال تُعلن انتروبولوجيا من نوع آخر عن نفسها، ويبدأ شطر (لم يُستهلك كلياً بعد) جديد في مسيرة هذا العلم، يختلف مع سابقه الذي يجعل من الإنسان (وبالتالي من جسده) جزءاً من الكون. إن علم التشريح الڤيسالي يبتعد قليلاً عن ذلك الذي يُميِّز اليوم العلوم البيوطبية، لكنَّ ما هو أساسي ليس هنا، بالنسبة لنا. فالانقطاع الابيستمولوجي لڤيسال جعل التفكير الحديث حول الجسد ممكناً، بالرغم من أنّه لم يكن، في هذا الصدد، إلاّ المُبَشِّر.

ليوناردو دافينشي وڤيسال

«أنت يا من تَكِبّ على التأمل في هذه الآلة، التي هي آلتنا، لا تحزن لأنك تتعرف عليها من خلال موت الآخرين، بل ابتهج لأن خالقنا زود العقل بمثل هذه الأداة

الـممتازة» تلك هي العبارات البليغة لليوناردو دافنشي في الـ Quaderni. وبالفعل فإن طُرق علم التشريح الـحديث شُقَّت على يد رجلين متباينين جداً. وحتى لو أنَّ التاريخ أعطى حظوة جيدة لڤيسال (1514 - 1564)، فإن ليوناردو (1452 - 1519) سبقه في هذه المغامرة بتشريحه ثلاثين جثة، وبتحقيقه لـمذكرات وملفّات لا تُحصى حول علم التشريح البشري. لكن مخطوطات ليوناردو لـم يكن لها إلاّ تأثير مـحدود في زمانها، وبقيت فيما بعد شبه سرية لـمدة طويلة، بسبب تهاون خليفته فرانسيسكو ملري (Francisco Melri)، الذي اكتفى خلال خمسين سنة بأن يُعيد فقط نسخ بعض المقاطع من المخطوطة المكرَّسة للرسم. إنَّ ليوناردو دافنشي لـم يطبع مطلقاً أفكاره أو رسوماته. وكما كان غير قابل للادراك بسبب اتساع اهتماماته الفضولية ومواهبه، كان أيضاً كذلك بالنسبة للباحثين في القرون اللاحقة. لقد احتقر ليوناردو، كما أشار لذلك جورج سارتون، الاكتشافين الكبيرين في عصره: الطباعة والنقش[22]، اللذين كان بإمكانهما أن يُدخِلاَ عمله في العصر ويُخلّداه، بدل تركه مُبعثراً وبلا عناية. إنَّ الدراسات التي كان ليوناردو ينوي القيام بها حول الرسم أو علم التشريح لـم ترَ النور مثل العديد من اكتشافاته التي جُمعت فقط في الـ Quaderni. وحين وفاة ملري، انتقلت هذه الأخيرة من يدٍ الى يد قبل أنْ تعرف انتشاراً واسعاً، وخاصة بعد عام 1796، الذي قام فيه شمبرلين (Chamberlaine) باعادة انتاج قسم من الرسومات التشريحية في كتاب مـجلد. وكانت هذه مناسبة للناشرين لإعادة إنتاج الـمخطوطات بنسخ طبق الأصل (وذلك في أواخر القرن التاسع عشر)، أدت بالنهاية للتعريف بمدى إتساع ونوعية عمل ليوناردو في ميدان علم التشريح. ومـما لا شك فيه أن ڤيسال لـم يتعرف مطلقاً على هذه الرسومات وهذه الشروحات، ولهذا آل إليه الفضل في إدخال الـمعرفة التشريحية في مُدَوَّنة العلم الـحديث.

لقد أجريت التشريحات الرسمية الأولى في الـجامعات الايطالية، في بداية

(22) جورج سارتون (Georges Sarton) ، ليوناردو دافنشي مهندس وعالـم ، في **ليوناردو دافنشي والتـجربة العلـمية للقرن السادس عشر** (Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIo siècle) - باريس - منشورات PUF - 1953. أنظر أيضاً في نفس هذا الـمجلد إلـمر بيلت (Elmer Belt): «التشريحات التشريحية لليوناردو دافنشي» (Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci).

القرن الرابع عشر، واتخذت جثة المحكوم بالاعدام موضوعاً لها. ثم تتالت فيما بعد، وعلى مسافات زمنية منتظمة، تحت إشراف الكنيسة التي كانت تقيس بدقة الأذونات المُعطاة. ولهذا كانت هذه التشريحات الأولى تتسم بطابع العلنية: كانت احتفالات بطيئة تمتد على مدى عدة أيام، وتتحقق لغايات تعليمية موجهة لجمهور من الجراحين والحلاقين والأطباء والطلاب. وقد تعمّمت في القرن السادس عشر وتخطّت حينذاك الغاية الأصلية لتتسع على طريقة المسرح لإشباع فضولية جمهور متعدد العناصر. هكذا أصبحت المسارح التشريحية موضوعاً يُشار اليه في دليل السفر. لقد استشهدت ماري ڤايون بنص يعود لعام 1690، يشير الى حضور جمهور من أربعمئة إلى خمسمئة مشاهد أثناء جلسات التشريح العلنية في حدائق الملك[23]. كما نتذكر، من جهة أخرى، إقتراح ديافواروس (Diafoirus) لأنجليك (Angélique) في مسرحية موليير «**المريض بالوهم**» (Le malade imaginaire) «بعد إذن السيد أيضاً، أدعوكِ للقدوم في أحد هذه الأيام. لتتسلّى برؤية تشريح امرأة، وهذا ما يجب أن أفكر فيه» (الفصل الثاني - المشهد الخامس). لقد أصبحت عقليات هذا القرن قابلة لأن تستضيف وقائع كانت تَمْلأُ بالرعب رجال العصور السابقة، بما فيهم الرجال، من أتباع غاليان، الذين مارسوا مهنة المعالجة. إن الجسد لم يعُد يتكلم عوضاً عن الإنسان الذي كان يحمل وجهه: فالأول منهما متميز عن الآخر. لقد انطلق المُشَرِّحون لمعرفة سرِّ الجسم، غير مكترثين بالتقاليد، والمحظورات، وأحرارَ نسبياً إزاء الدين. ودخلوا عالَم الجسد الصغير بنفس الاستقلال الذهني الذي ألغى جاليله بموجبه بشطحة رياضيات المجال الألفي **للوحي**. إنّ ماري كريستين بوشيل كانت على حق بقولها «أن المُشَرِّحين بفتحهم الجسد البشري، كانوا يشقُّون ربما الطريق أمام مكتشفين آخرين، وأنهم فلقوا مع حدود الجسد، حدود العالَم الأرضي، والكون»[24].

لقد تنظَّمت الدروس الأولى في علم التشريح، التي أُجريت على الجثة على

(23) ماري ڤايون (Marie Veillon) - «ولادة الفضولية التشريحية في فرنسا» (أواسط القرنين السادس عشر والسابع عشر (La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVI - XVIIe siècles)في : «**علم الأخلاق الطبي وحقوق الانسان**» - (Ethique médicale et droits de l'homme) أعمال Sud-INSERM - 9881 - ص : 233 - 250.

(24) م.ك.بوشيل : المرجع السابق ذكره - ص : 137.

طريقة شرح لغاليان، وعبّرت المسافة عن الجسد المُشَرَّح عن تسلسل اجتماعي بارع. وقد تناولت نسخة موجزة عن دراسة لغي دو شولياك (Guy de Chauliac) (1363)، بشكل مثير للإعجاب، هذه الطوبوغرافيا الرمزية المتمفصلة كلياً حول العلاقة مع الجسد. إن المشهد يجري في جامعة مونبلييه، حيث مُورس التشريح، بشكل استثنائي، منذ عام 1315. فعلى مسافة قليلة من الطاولة التي وُضِعَت عليها الجثة، اكتفى **المُعَلِّم**، وبيده مُؤَلَّف غاليان، بقراءة النص المُخَصَّص بصوت مرتفع. وبيده الأخرى، ومن على مسافة يشير الى الأعضاء التي يتكلم عنها. أما الذين يفضُّون الجسد فينتمون إلى فئتين مختلفتين من الحلاّقين. ذاك الذي يقطع اللحم وهو أُمِّي، والثاني الذي يستخلص الاعضاء ليدعم كلام المُعَلِّم هو أكثر تعليماً. وأثناء هذه المحاضرة، كان عدد من الأكليروس من بين الحضور. فمنذ صدور براءة بونيفاس الثامن، والكنيسة تشرف على الأذونات الخاصة بإجراء الأعمال التشريحية. لقد كان هناك كاهن، وراهبة يداها ملتصقتان في وضعية الصلاة، للسهر على خلاص المرأة المعروضة على الأنظار الفضولية للجمهور. كما يُلاحظ أيضاً وقار الوجوه والاحترام في أوضاع الأجساد.

وتبرز لوحة أخرى، مأخذة من «**تشريح موندو دو لوزّي** (Anatomie de Mondo de Luzzi) (عام 1532) للاتريان (Latrian) وجانو (Janot) أيضاً بشكل أفضل اهتمام **المُعَلِّم** بالمسافة. فمن على كرسي هذا الأخير يقرأ مؤَلَّف غاليان ويشير بيده بغموض الى الأعضاء التي يستعجل حلاق باكتشافها، تحت إمرَة عالِم يُردِّد كلمات المُعَلِّم. في هذه اللوحة، اختفى رجال الدين. لقد جرى تغيير في العقلية بين الدراستين.

فابريكا فيسال

«أخيراً، في بادوا، وفي المدرسة الأكثر شهرة في الجامعة... كَرَّسْت اهتماماتي المثابرة للابحاث حول بنية الانسان، ورفضت الطرق المُضحكة المستعملة في الجامعات الأخرى، وانشغلت بعلم التشريح وعلَّمته بطريقة لم تُبْقِ شيئاً مما نقله لنا القدماء في الظل»[25]. في عام 1543، ظهر في بال كتاب ڤيسال

(25) ا.ڤيسال : «بناء الجسد البشري» ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 35.

«**في بناء الجسد البشري**» (De humani corporis fabrica). إنه مؤَلَّف ضخم من 700 صفحة، ويحتوي 300 ل-وحة منقوشة بدون شك من قِبل جان دو كالكار (Jean de Calcar)، أحد تلامذة تيتيان (Titien). على الفور، يؤكد ڤيسال استقلاله الذهني إزاء التقاليد الجالينوسية. ويُظهر رسم الغلاف (الذي حقّقه ربما تلميذ تيتيان) رمزياً ڤيسال وهو يجري بنفسه عملية على جثة. أما الصورة التالية فتظهره مجدداً وهو يدعو القارىء لأخذ الدرس من مؤَلَّفه. إنه يمسك ذراعاً عارية لتمثال إنسان، وبجانبه ريشة وورقة ليدون عليها تفاصيل ملاحظاته. إن علم التشريح سيتخلص مع أندريه ڤيسال من ولائه لغاليان. وظهور الـ **فابريكا**، في نفس السنة التي ظهر فيها De Revolutionibus لكوبرنيك (Copernic)، يمثل تاريخاً هاماً في هذه السيرورة التي انتهت باكتشاف الجسد في الفكر الغربي. ومع ذلك فإن الـ **فابريكا** تقول الكثير عن العقبات الذهنية التي ما زال يجب رفعها لكي يُنظر للجسد بطريقة نهائية كشيء متميز، فرضياً، عن الإنسان.

ولد ڤيسال في بروكسل في عام 1514 ولم يكن منزل أهله بعيداً عن الأمكنة التي تجري فيها عمليات الإعدام الرئيسية.

إنّ جزءاً من علم التشريح الوليد، إرتُسِمَ جانبياً، من الناحية التاريخية، في ظل المشانق (أو في جو العزلة الليلية في المقابر). فالجثث تبقى مُقامة هناك لحين تجرُّدها من اللحم. إنَّ الملاحظات الأولى لڤيسال حول علم التشريح البشري تجد مصادرها في هذه النظرة المفصولة التي تنسى منهجياً الانسان، ولا تنظر إلاّ للجسد. لقد قام ڤيسال بدراساته في لوڤان، ثم في باريس، حيث تردد غالباً، حسبما تقول الأسطورة، على المقابر والمشانق ليزوِّد نفسه بالجثث التي يحتاج لها للقيام بتشريحاته السرِّية. وفيما بعد، توجه إلى إيطاليا الشمالية التي كانت حينذاك مواتية للقيام بالتجارب المعادية للتقاليد. وفي عام 1537، أصبح دكتوراً في الطب بجامعة بادوا.

إن لوحات الـ **فابريكا** ترسم تغيُّراً ابيستمولوجياً ثقيلاً بالنتائج، لكنها تدفع غرامة بليغة للتصورات السابقة حول الانسان والعالَم، إن المشَرِّح والفنان لم ينقلا على اللوحات ملاحظة موضوعية لداخل الجسد البشري الذي أصبح مرئياً. فنقل عمق الجسد على الحيز ذي البُعدين للصفحة جعل كل عملية فسخ مستحيلة. إنّ الفنان، برسمه للأشكال التشريحية، تحت أنظار ڤيسال المتشددة والمتواطئة، كان ينضوي

داخل إتفاق وأسلوب مُعَيَّنين. إنَّه يقوم بعملية نقل رمزية يتشابك فيها الاهتمام بالدقة والأمانة للموضوع، مع اللعبة المبهمة للرغبة والموت والقلق. إن رسم تماثيل الإنسان كان، بعيداً عن أن يكون، بالفعل، محايداً في تلك اللحظة التي ما زالت وليدة بالنسبة لإعادة انتاجها على يد النَقّاش. لكن لا وعي الفنان، ولا وعي المُشَرِّح الذي يسهر على الأمانة للتفاصيل، يتدخّلان في رسم الأشكال، واختيار أوضاع الأجساد، والأساس الذي يجمعها. ومن وراء هذا المظهر الفردي يتدخل بالسالب، النسيج الاجتماعي الثقافي، أي مجموع المحظورات والمقاومات المغروسة في العقول تجاه العمل التشريحي. فالقلق والشعور بالإثم يحيطان بالتشريحات، ويثيران عدداً من الاعتراضات في مكان هذا الانتهاك لوحدة الجسم البشري وهذا التلصص المَرَضي على داخل الجسد. لقد أضحت كل دراسة في مجال علم التشريح، ولمدة طويلة امتدت حتى القرن الثامن عشر، وما بعده، بمثابة حلّ خاص لهذا الجدل الداخلي الذي يتواجه فيه تعطش المُشَرِّح للمعرفة مع لاوعيه الخاص والأصداء العاطفية للقيم الضمنية للعصر المنغرسة فيه.

إنَّ لوحات الـ **فابريكا** ولوحات العديد من الدراسات الأخرى حتى القرن الثامن عشر تعرض أجساداً مُعَذّبة، تتناوب فيها صور مُثْقَلَة بالقلق أو الرعب الهادىء[26] إنها

---

(26) كرَّس روجيه كيللوا ، وهو بصدد بحثه عن الخيالي خارج الممرات الضيقة المطروقة ، وخارج البحث القصدي للكُتّاب أو الفنانين ، صفحات جميلة لهذه الدراسات في علم التشريح : روجيه كيللوا ، «**في قلب الخيالي**» ، المرجع السابق ذكره ص : 165. إننا نفكر ، ونحن نشير أعلاه لصور مثقلة بالقلق ، ببعض لوحات ڤيسال وت.بيرتولان (T. Bertholin) إنَّ رسم غلاف مُؤَلَّفه **Anatomia Reformata**(1651) هو نموذج عن هذا النوع من الصور) وجـ.بيلوس (G.Bilos)والبينوس (Albinus)(الذي تواجه مومياؤه المتأملة ، فجأة ، أفراس النهر في مؤَلَّفه : **(Tabulae sceleti et musculorum corporis humani)** ، أما بالنسبة للرعب الهادىء ، فإن الأمثلة عديدة : غوتييه داغوتي (Gauthier d'Agauty) ، على سبيل المثال ، ولوحته الشهيرة «ملاك علم التشريح» (ange de l'anatomie)التي أثرت كثيراً على السرياليين ؛ ولوحات أخرى أيضاً «يفتح فيها بشكل كبير ظهر أو صدر نساء شابّات مبتسمات ، مُسَرَّحات الشعر ومُزخرفات بشكل مثير للإعجاب ، بحيث تستوفين اقتصاد نُسج أجسادهن» (ر. كيللوا ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 172) ، أو جوان ڤالڤيرد (Juan Valverde)(1563) ، وشارل ايستيان (Charles Estienne)(1546) ، الخ. من أجل نظرة موجزة حول دراسات علم التشريح ، نحيل الى جاك لويس بينيه (Jacques-Louis Binet)وبيار ديكارغ (Pierre

تعرض على مَرِّ الصفحات الأوضاع الشاذة لمتحف خيالي للتعذيب، وفهرساً حُلُمِيّاً لما لا سَنَدَ له: إنَّ مهمة المُشَّرح لا تسلم من المسؤولية الجُرْمية، وهذا ما يُستَشفّ عَبْرَ الصور. الجسد المخدوش، والمُقَطَّع إرباً، يشهد هكذا رمزياً على الإنسان الذي يظهر فيها، ويذكِّر بحصانته الماضية. «في هذه الوثائق التي تدفع دِقَّتها كل الثمن، يُسوِّي السرّ الحقيقي أكثر مما في اكتشافات جيروم بوش الأكثر هيجاناً»[27]. إنَّ ڤيسال يُمثِّل تماثيل أجساده أو هياكله العظمية بشكل متميز بطابعه الانساني. فهي تبدو واقفة، وغير جامدة أو مُجرَّدة من علامات الحياة. إنّ الجسد يُمحَى أمام الحضور البشري الذي يَشِفُّ في نمنمة حركات الجثة. فالجسد، لدى ڤيسال والكثير من المُشَرِّحين الآخرين، المنفصل ابيستمولوجياً عن الإنسان، والذي جُعل مُستقلاً، يتناقض مع الجسد المُصَوَّر، والمسلوخ، لكنه إنسان قبل كل شيء. إن المكبوت الثقافي لبحث المُشَرِّح تتخطى اهتمامه بالدقة. وبعض اللوحات تنطق بأكثر مما كان مؤلِّفها يعتقد. إن الجسد يحتج ضد الحركة التي تعزله عن الحضور البشري. وبالحاجة على أن يكون، يدلّل على أنَّه دائماً إنسان. إنَّ الجسد المُشَرَّح حقيقة من قِبَلِ المُشَرِّح يأخذ بثأره الرمزي من خلال الجسد المُصَوَّر الذي يؤكد وضعه كإنسان.

إنَّ ڤيسال، خلافاً للظواهر، لا يفضُّ جثة، وإنما إنساناً غير قابل للإنفصال عن جسده. إنسان يصيح تحت ضغط المبضع، يفكر في موته، ويكشف بحركاته كمُعذَّب رفض (وهو رفض سبق أن انتهى للفشل لأن التشريح حدث بالفعل) هذا الانزلاق الأنطولوجي الذي يجعل من الجسد مجرد حيلة للشخص، ويهيء هذا الاخير لقدر منعزل مقطوع عن العالم مقطوع عن الآخرين، يتيم بنفسه، وحزين لأنَّه من هذه الزائدة اللحمية التي تصوغ وجهه. «إن إنسان ڤيسال، كما يلاحظ جـ. كانجيلهم، يبقى شخصاً مسؤولاً عن مواقفه. فالمبادرة في تحديد وضعية الجسد التي يعرض الشخص نفسه بموجبها للفحص تعود له وليس للمشاهد»[28]. وأفضل من ذلك أيضاً،

= Descargues) «رسوم ودراسات علم التشريح» (Dessins et traités d'anatomie) - باريس - منشورات Chêne - 1980.

(27) روجيه كيللوا - المرجع السابق ذكره - ص : 173.

(28) جـ. كانجيلهم (Georges Canguilhem) ، إنسان ڤيسال في عالَم كوبرنيك ، 1543 ، في «دراسات في تاريخ وفلسفة العلوم» (Etudes d'histoire et de philosophie des sciences) - منشورات Vrin - 1983.

فتماثيل الإنسان، عند ڤيسال، تأخذ وضعيات الفاعِلين الاصطلاحيين في la Commedia dell'arte[(29)].

إن الإدراج القديم للانسان كشكل للعالَم لم يعُد يظهر إلاّ في النسخة السلبية من أشكال ڤيسال. فالانسان، المختصر الى وضع التمثال أو الهيكل العظمي، يعطي رمزياً عطلة للكون. ومعنى الجسد لا يُحيل الى أي شيء آخر. لقد أصبح العالَم الصغير بالنسبة لڤيسال فرضية غير مفيدة: فالجسد ليس شيئاً آخراً غير الجسد. ومع ذلك، وكما في السابق، فإن انتقالاً يفرض نفسه على اللاوعي الشخصي والثقافي للمُشَرِّح. إنَّ الكون، المفصول عن الجسد البشري، رُميَ باهمال للمؤخرة. إنه يتقهقر في المنظر المُهَيَّأ لتلطيف المعرض القاسي جداً للتماثيل البشرية: حينذاك تظهر هذه الحقول المحروثة، وأبراج الأجراس والقرى الصغيرة والتلال... إن عالَماً إجتماعياً يحيط بالأشكال ويخفّف من عزلتها. لكن حضور أُناس آخرين، مثل حضور الكون، يُختصر في هذه الإشارات فقط. فبدءاً من ڤيسال، لم يعُد الإنسان الكوني للعصر السابق إلاّ كاريكاتوراً لنفسه: إنَّ كوناً بأسمال بالية يعرض نفسه في خلفية عالَم الانسان المُشَرَّح، إنه أصبح مجرد ديكور.

لقد جعل ڤيسال الطريق ممكناً، لكنه ما زال عند البداية. إنه الشاهد بالنسبة لمرحلة من التطبيق والتشكيل التشريحي لم يكن ذاك الذي يجرأ على التشريح متحرراً كلياً من التورات القدِيمة، المغروسة ليس فقط فيالوعي، حيث يمكن أن تُقهر فيه، وإنما أيضاً وبشكل خاص،في اللاوعي الثقافي للباحث، حيث يمكن أن تتابع فيه تأثيرها لمدة طويلة[(30)].

إنّ تمثال الإنسان، لدى ڤيسال، المُنشقّ موضوعياً عن ذاته، المُختصَر لمجرد

---

(29) حسب ملاحظة كلود جندلمان (Claude Gandelman) ، L'art comme **Mortificatio carnis** - في **«النظرة في النص»** (Le regard dans le texte) - باريس - منشورات Méridiens-Klincksieck - 1986 - ص : 54 - 56.

(30) يستشهد ريتشارد سيلزر ، الجرّاح الامريكي ، برسم شخصي لڤيسال يزين مقر كلية شهيرة للطب. ويلاحظ كم أنّ «وجهه مطبوع بتعبير الشعور بالذنب والحزن والخوف». فهو يعلم أنه يستعدّ للشر ، للانتهاك ، لكنه لا يستطيع منع نفسه من ذلك لأنه متعصب... إني أفهمك يا ڤيسال. فاليوم أيضاً ، وبعد العديد من السفريات نحو الداخل ، أعاني من نفس شعور انتهاك المحظور عندما أتأمل في داخل الجسد ، ومن نفس الخوف اللاعقلاني من ارتكاب عمل سيّىء سأعاقب عليه. لنفكر بذلك ، إن رؤية أعضائنا مرفوضة علينا. فكم منّا أُعطِيَ الفرصة لتأمل

جسد، لا يكفّ عن إظهار رفضه لهذه الحالة الواقعية، من خلال الطابع الإنساني للأوضاع المعروض بها. وبالرغم من أنَّه تميّز موضوعياً عن الناس الآخرين، وأصبح فرداً، فإن أسلوب عرض مواقفه يدلّ مع ذلك على رسوخ اجتماعي سليم: إنه يبقى إنساناً تحت النظر. كما أنه، بالرغم من أنه أخيراً مقطوع موضوعياً عن الكون، فإنه ينغمر في منظر طبيعي، هو صورة كاريكاتورية عن العالَم الصغير، لكنه برهان على أن ڤيسال ما زال غير قادر على جعله يختفي كلياً[31].

إنَّ إنسان ڤيسال يُعلن ولادة مفهوم حديث: مفهوم جسد ؛ لكنه يبقى، من بعض وجهات النظر، خاضعاً للمفهوم السابق للانسان كعالَم صغير. إنه، بخدشه لِلَحْمِهِ، وبعزله للجسد، وبتمييزه عن الإنسان، يأخذ أيضاً بالابتعاد عن التقاليد. لكنه ما زال يقف عند طرف الفردية، وفي عالَم سابق لعالَم كوبرنيك. وبالرغم من كل شيء، فإن الوتد الذي وضعه ڤيسال أساسي لكي يتعلم الانسان القيام بمراسم الحداد على الكون، وعلى جماعته، ولكي يكتشف نفسه وقد صُعِّدَ قريباً على يد الـ cogito. الـ cogito التي تُؤَسِّس بدقةٍ شرعية الفرد، الانسان الذي يتوسَّل أولاً بنفسه. إن مراسم الحداد تمت في الفكر الغربي، من ڤيسال الى ديكارت، ومن الـ Fabrica الى «**خطاب في المنهج**» (Discours de la méthode): لقد طُهِّرَ الجسد، في مستوى ما، من كل رجوع الى الطبيعة، وإلى الإنسان الذي كان يُجسِّده.

إن الجسد، لدى ديكارت، يخضع لاستعارة ميكانيكية. وهذا مؤشر موحي للإنزلاق الذي جرى. وبالعكس، فإن الاستعارة العضوية أصبحت أكثر ندرة في مجال تعيين الميدان الاجتماعي. لقد كسبت الفردية أرضاً كبيرة. فالجسد، «النموذج الممتاز لكل نظامٍ مُنْتَهٍ»، حسب الملاحظة الصحيحة لماري دوغلاس[32]، لم يَعُدْ

= طحاله ، وقلبه ، وللبقاء على قيد الحياة. إنَّ الجغرافيا السرية لجسدنا هي رأس مِدْوس يعمي العين المُعْتَدَّة بنفسها لقيامها بالنظر اليها وجهاً لوجه» - ريتشارد سيلزر (Richard Selzer) - «**اللحم والسكين. اعترافات جرّاح**» (La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien) - باريس - منشورات Seuil - 1987 - ص : 17(مترجم عن الامريكية).

(31) يلاحظ جـ. كانجيلهم بأن انسان ڤيسال يُدرج قدره في عالَم سابق ، من عدة وجهات نظر ، لعالَم كوبرنيك. «عن الارض التي ما زال يستطيع أن يعتقد أنها ثابتة ، يحتفظ إنسان ڤيسال بوضع الجسد الارسطوطاليسي : الجسد الواقف ، المرفوع الرأس نحو أعلى العالَم ، المتوافق مع تسلسل العناصر ، الشبيه بتسلسل الكائنات والذي يُعَدّ مرآة له» - المرجع السابق ذكره - ص : 29.

ملائماً للتعبير عن جماعة بشرية أخذ بُعدها الجماعي بالانفصام. فبين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر وُلِدَ إنسان الحداثة: إنسان مقطوع عن ذاته (هنا تحت رعاية إنفساخ أنطولوجي بين الجسد والانسان)، مقطوع عن الآخرين (إن الـ cogito ليست الـ cogitamus) ومقطوع عن الكون (من الآن فصاعداً لن يُدافع الجسد إلاّ عن نفسه، فبعد أن انتزعت جذوره مما تبقى من العالَم، وجد غايته في نفسه، ولم يَعُدْ الصدى للكون ذي الطابع الإنساني).

لقد ارتبط بالفردية، أي بتراخي الروابط بين الفاعِلين، وبالمظهر الأكثر إرادية للاتصالات، ومع إعطاء قيمة متنامية للحياة الخاصة، وبالمقارنة مع الحياة العامة، إنبثق في القرن السادس عشر شعور جديد: إنه الفضولية[33]. لقد قام بعض الأشخاص، المعاصرين لإضفاء طابع شرعي على التشريح الجاري لغايات البحث الطبي أو التعليم، بإنشاء غرف للتشريح في بيوتهم، جمعوا فيها الاشياء الفضولية التي يمكن للجسد البشري أن يحتويها، أو حتى جثث أناس مُشَرَّحين، تعمَّدوا أن يَصْطَفوا من بينها الأكثر تشوُّهاً. ومع ظهور الإمكانية لأن تُجمع لاستعمال شخصي جثث بشرية بقصد إشباع الفضول وهواية الجمع، كما تُجمع مواد أخرى، ومن دون أن يُستشفّ من هذه الممارسة أقل انفصال عن القيم الاخلاقية، ظهر من جديد إنزلاق للجسد خارج الشخص، وتميّز كفاية في ذاته، وصار قابلاً لأن يُغَذّي البحوث والتحقيقات الخاصة: إن الجسد الذي أصبح مادة تشريحية من أجل تبيُّن بنيته الداخلية، ومادة للدراسات الجمالية من أجل تحديد النسب المثالية، أصبح أيضاً مادة للعرض[34].

---

(32) ماري دوغلاس (Mary Douglas) **في** (De la souillure) - منشورات Maspero - ص : 131.

(33) حول الفضولية ، أنظر ك. بوميان (K. Pomian) : **«الجامعون ، هواة وفضوليون ، باريس ، البندقية (من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر)»** (Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise: XVIe - باريس - منشورات Gallimard - 1987.

(34) يجب الاشارة أيضاً لتهريبات المومياء بين مصر وفرنسا (المجهزة في الواقع ، في أغلب الاحيان ، قبل وقت قليل من بيعها مع جثث البؤساء والمرضى) التي تَميَّز بها القرن السادس عشر والثامن عشر. إنَّ بعض الأطباء الذين ثار ضدهم أ ،. باري أوصوا بالفعل بأخذ شيء من المومياء لكي يدفعوا عن أنفسهم عدداً لا يُحصى من الشرور ، ويُطيلوا حياتهم. أنظر بعض الملاحظات في هذا الصدد في : فرانسواز لو (Françoise Loux)**«بيار - ماري دولا مارتينيار ، طبيب في القرن السابع عشر»** (Pierre-Marie de la Martinière, médecin

لقد جُمِعت الجثث أو القطع التشريحية بسبب خصوصيتها، أو لكي يتمّ التأثر بشكل أفضل، على غرار أمبرواز باري (Ambroise Paré)، بمعرفة مباشرة وأكثر منهجية للجسد، بغية تغذية الممارسة الطبية بشكل أفضل. فالجسد، المقطوع عن الإنسان الذي كان يُجسّده، والذي لم يعُد إلاّ علامة مجردة من القيم، أصبح أثراً لا مُبالياً لشخص لم يعُد موجوداً، وصار من المشروع، عبر هذا التصور، البحث فيه والنظر، من أجل تشييد بنائه الشخصي، في الخراجات، والقطع، والأجِنَّة، والأعضاء المُشَوَّهة، أو حفظ جثته المُشَرَّحة. في عام 1582، أعلن أمبرواز باري عن امتلاكه لجثة بشرية استعملها من أجل إعادة النظر بعلم التشريح بشكل من الأشكال: «أستطيع القول أنني أمتلك جسداً في منزلي، وقد أعطاني إياه الملازم أول المجرم المُسَمَّى سوجييه، سيد منطقة لا ڤيريبار، وذلك بعد أن نُفِّذَ فيه حكم الاعدام على يد العدالة. إني أُشَرِّح منذ سبع وعشرين سنة مضت، ورأيت تقريباً كل عضلات الجانب الأيمن من الجسد... أما الجانب الأيسر فتُرك كاملاً بأسره. ولكي أحفظ هذا الجانب بشكل أفضل وخزته بمخرز في عدة أماكن، لكي يدخل السائل الى عمق العضلات والأجزاء الأخرى: هكذا رأيت الرئتين كاملتين، والقلب، والحجاب الحاجز، والمعدة والطحال والكليتين، وما يشبه شعر اللحية، وأجزاء أخرى، والأظافر، التي شاهدتها بالتأكيد وهي تكبر بعد أن قُصَّت عدة مرات»[35].

إن اكتشاف الجسد كمفهوم مستقل يتضمن تغيُّراً في وضع الإنسان. والانتروبولوجيا العقلانية التي أعلنت عنها عدة تيارات في عصر النهضة، والتي تحققت في القرون التالية لم تعُد مُدْرجة في داخل علم الكونيات. لقد وَضعت خصوصية الانسان، وعزلته، وأوضحت بشكلٍ موازٍ، بقيةً تُسَمَّى الجسد. لقد كرَّست المعرفة التشريحية استقلال الجسد والنوع من الوضع في حالة انعدام جاذبية مع الانسان الذي يجسده[36]. في «**العمل على الأسود**» تحكي مارغريت يورسنار قصة

au XVIIo باريس - منشورات Imago - 1988 - ص : 41.

(35) عن ماري ڤايون : «ولادة الفضولية.. المرجع السابق ذكره - ص : 237.

(36) إن إفراط الطب الحالي بالتخصص في بعض الوظائف أو بعض الاعضاء يتابع اليوم نفس المنطق. ذاك هو التناقض الكبير لكل طب ، هو ليس طب الشخص : هل الانسان هو المريض أم هذا أو ذاك من أعضائه ، أو هذه أو تلك من وظائفه ؟ هل المريض أو المرض هو ما ينبغي

زنون (Zénon)، الشخصية الخيالية ولكن المعقولة، الطبيب وفي نفس الوقت، الكيميائي والفيلسوف، المولود في عام 1510 فقد قام، خلال تجوالاته، بتشريحات سرية، ولا سيما مع زميل مات ابنه منذ مدة وجيزة. ويتذكر زنون: «في الغرفة المُشبعة بالخل التي كُنَّا نشرِّح فيها، لم يعُد هذا الميت يُمثِّل الابن أو الصديق، وإنما فقط المثال الجميل للآلة البشرية...»[37]. لقد وُلِدَ الطب الحديث في هذا المَكْسر الانطولوجي، والصورة التي كَوَّنها لنفسه عن الجسد البشري تستمد مصدرها من هذه التصورات التشريحية الصادرة عن هذه الأجساد التي لا حياة فيها، والتي لم يَعُد الانسان فيها إنساناً. وهذه إحدى الصور الأخّاذة لهذا الانفصال والانسلاخ الانطولوجي: في عام 1560، نشر الاسباني جوان ڤاليڤرد مؤَلَّفه **«تشريح الجسد البشري»** (Anatomia del corpo humano) الذي استلهم به أعمال ڤيسال. إنَّ إحدى منقوشات الدراسة تُظهر تمثال إنسان وهو يُلوِّح بطرف ذراعه بجلده الشبيه بخرقة، تُكتشف فيها ثقوب الوجه. أما يده اليسرى فتُمسِك أيضاً بحزم سكينَ عذابه الخاص. ولكن، في ذلك الحين، كان فنان قد شقّ الطريق. فعلى جدار **«الحكم الأخير»** (Jugement dernier) في كنيسة سكستين (1536 - 1541) صَوّر ميشال انج (Michel-Ange) نفسه بنفسه في شكل تمثال. ورسم وجهه على الجلد المُنتزَع من الشهيد القديس بارتيليمي (Saint-Barthélemy) الذي تُمسك به شخصية وقورة، تقف ليس بعيداً عن المسيح - القاضي.

الجسد كبقية

بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولا سيما مع المشروع التشريحي، فُتِحت الطريق التي تحطُّ من قيمة المعارف الشعبية، وتضفي، بالمقابل، طابعاً شرعياً على المعرفة البيوطبية الوليدة. لقد أصبحت معرفة الجسد وقفاً رسمياً، الى

= معالجته ؟ إنّ جزءاً كبيراً من الطب الحالي ، بنظره غالباً للانسان كظاهرة عارضة لتزييف لا يمس إلاّ جسده ، يُعلن وفاءه لهذا الانقسام الذي بشَّر به ڤيسال. إن الحجة المنتظمة التي يُواجَه الطب الحديث بها هي أنه يهتم بالمرض (بالجسد ، بالعضو المريض) أكثر مما يهتم بالمريض نفسه. إن التاريخ الشخصي للشخص يُعَدّ بلا أهمية.

(37) مارغريت يورسنار (Marguerite Yourcenar)**«العمل على الاسود»** (L'œuvre au noir) - كتاب الجيب - ص : 118.

هذا الحد أو ذاك، لفئة من المختصّين الذين تحميهم شروطُ عقلانية خطابهم. إن الثقافة العالِمة التي ظهرت حوالي القرن السابع عشر لم تمس إلاّ أقلية من السكان في أوروبا، لكن هذه الأقلية هي المؤَثِّرة. لقد حَوَّلَت شيئاً فشيئاً الأطر الاجتماعية والثقافية. بينما استمرت التقاليد الشعبية للإشفاء في الحفاظ على تأثيرها، رغم كل العقبات، وفي صيانة معارف عن الانسان والجسد، تغرف من مصادر أخرى، هي على النقيض من المعرفة التشريحية والفيزيولوجية.

إن الطلاق مع الجسد في داخل العالم الغربي يحيل تاريخياً إلى الانشقاق بين الثقافة العالِمة وبقايا الثقافات الشعبية، من النمط الجماعي[38]. إن المحو الطقوسي للجسد، الذي يُعَدُّ نموذجياً في الحداثة، يجد هنا مصادره. إن الجسد الذي انحطت قيمته على مستوى الفئات الاجتماعية المُميزة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، يبقى في مكانه المركزي، محوراً لانغراس الانسان في نسيج العالَم، بالنسبة للفئات الشعبية. إنَّ رؤيتين للجسد تستقطبان المواقف[39]. الأولى تحط من قيمته، وتبعده، وتنتهي الى تمييزه بصفته، بطريقة ما، مختلفاً عن الإنسان الذي يُجسِّده. إن الأمر يتعلق حينئذٍ بامتلاك جسد والأخرى تبقي على الوحدة الجوهرية بين الإنسان وجسده: والمقصود هنا أن يكون الإنسان هو جسده.

إن المعرفة التشريحية تُعرّي الجسد وتأخذه بحرفية المواد التي تضعها تحت المِبْضَع. لقد انقطع الاتصال بين لحم الانسان ولحم العالَم. فالجسد لم يعُد يحيل

---

(38) حَلَّل ر.موشمبليد جيداً سيرورة التنديد بالمعارف الشعبية على يد النُخَب في داخل «الثقافة العالِمة». «تناقص بدون شك خلال عدة عقود وعي الفئات القيادية لضرورة مهاجمة الكل الثقافي. فمن وجهة نظرهم ، لا توجد إلاّ حضارة واحدة : هي حضارتهم. وفي وجه هذه الحضارة يسود الجهل والخرافات والمفاسد ، أي الابتعادات بالنسبة للقاعدة ، وهي ابتعادات يجب تصحيحها لكي يُفرض على الجميع نفس الإنتماء الى نفس القيم من أجل تأمين استقرار النظام الاجتماعي ودوامه». ر. موشمبليد : المرجع السابق ذكره - ص : 227.

(39) حول أعمال نوربير الياس (Norbert Elias) التي تبيّن إلى أي حد تشهد «آداب السلوك» ومراسيم التصرف الجسدية التي راعتها الفئات الاجتماعية المميزة في علاقاتها مع بعضها البعض ، اعتباراً من القرن الرابع عشر ، على الاهتمام بتمييز نفسها عن العامة والفلاحين الذين تُعَدُّ أخلاقهم بمثابة دافع مُبَعِّد : أنظر نوربير الياس : «**حضارة الاخلاق**» (La civilisation des mœurs) - منشورات Pluriel - «كتاب الجيب».

إلاّ إلى نفسه. وانفصل الانسان، انطولوجياً، عن جسده الخاص الذي يبدو أنه يقود، وهو مشدود، بالطبع، للانسان، مغامرته الخاصة. إنه ليس لا مبالياً لكون فيلسوف الـ cogitoيُقرّ بافتتانه بعلم التشريح. إن حكاية طريفة تنقل لنا أن ديكارت أجاب زائراً له سأله عن قراءاته، قائلاً، وهو يشير الى عجل مسلوخ على طاولة: «هـذه هي مكتبتي». ولنُذَكِّر بهذه الجملة المدهشة من **التأملات** (Méditations): «سأعتبر نفسي أولاً أن لَدَيَّ وجهاً، ويدين، وذراعين، وكل هذه الآلة المؤلفة من عظم ولحم، كما تبدو في جثة أعطيها اسم الجسد». إن صورة الجثة تأتي طبيعياً تحت ريشة ديكارت الذي يشير بذلك الى غياب القيمة الذي أصبح الجسد موضوعاً له. ويتابع ديكارت وصفه: «سأعتبر علاوة على ذلك، أنني أتغذّى، وأمشي، وأحسّ، وأفكر وأحيل كل هذه الأعمال الى الروح». إن علم القيم الأخلاقية الديكارتي يرفع الفكر، ويقدح، في نفس الوقت، الجسد. وبهذا المعنى، تُعَدّ فلسفته صدى للعمل التشريحي. فهي تميز في الإنسان الجسد عن الروح، وتعطي للروح المَيزة الوحيدة لقيمة ما. إن تأكيد الـ cogito باعتباره وعياً للفرد يرتكز بشكل موازي على الحطّ من قيمة الجسد. ويشير الى الاستقلال المتنامي للفاعلين في بعض الفئات الاجتماعية تجاه القيم التقليدية التي كانت تربطها، تضامنياً، بالكون والناس الآخرين. إن ديكارت بوضعه الـ cogito أكثر من الـ cogitamus يطرح نفسه كفرد. إن الإنقسام الذي يُرَتِّبه بين ذاته وجسده نموذجي بالنسبة لنظام اجتماعي يتفوق فيه الفرد على المجموعة. ونموذجي أيضاً غياب القيم الذي يصيب الجسد، الذي أصبح حدّاً فاصلاً بين إنسان وآخر. إن الجسد، بعد كل شيء، ليس إلاّ بقية.

الفصل الثالث

في أصول تصور حديث للجسد: الجسد الآلة

الثورة الجاليلية

مع المراحل الابيستمولوجية المختلفة الموسومة بأعمال كوبرنيك وبرينو (Bruno) وكيبلر (Kepler)، وجاليله بشكل خاص، مَرّ المجتمع «العالِم» الغربي، القليل العدد للغاية، ولكن المُؤَثِّر، من العالَم المغلق للسكولاستيك الى العالَم اللامحدود للفلسفة الميكانيكية. لقد انتقل، حسب تعبير كواري (Koyré)، من «عالَم التقريباً الى عالَم الدقة»[1]. إنه بالأحرى مرور من نمط من المعقولية الى نمط آخر، أكثر

(1) الكسندر كواري «**من العالَم المغلق الى العالَم اللامحدود**» (Du monde clos à l'Univers infini) - باريس - منشورات Gallimard - 1973. من المؤكد أن من غير المطروحأن نُفصِّل هنا مسيرة هذا التحول الجذري في رؤية العالَم الغربي ، التي بدأت في القرن السابع عشر ، وامتدت حتى أيامنا هذه بفعالية متنامية ، على الأقل على صعيد السيطرة على الطبيعة والانسان الذي يُمثِّل مشروعها الأساسي. إننا نحيل هنا الى الأعمال الجذابة لروبير لونوبل (R. Lenoble)وجورج جيسدورف (G.Gusdorf)والكسندر كواري... فقط تهمنا هنا انعكاسات هذا التغيُّر الذهني على التصورات الحديثة للجسد. ومع ذلك فإن من المهم أن نوضح بدقة أن هذا التحول في صورة العالم هو من صُنع «الفئات العالِمة» ، وأن التقاليد الشعبية لن تتأثر به إلاّ ببطء شديد.

دقّة بنظر بعض المعايير الثقافية التي أدخلت بقوة للمفاهيم الجديدة الاعتدال والصحة والدقة، الخ. إن ناس عصر النهضة «يعيشون بسهولة في عالَم فريد، لم تتحدَّد معالم الظواهر فيه بشكل دقيق، ولم يضع الزمن فيه، بين الأحداث والموجودات، نظاماً صارماً للتعاقب، ويمكن فيه لمن كَفَّ عن الوجود أن يوجد أيضاً، ولا يمنع الموت فيه كائناً من أن يوجد أيضاً. ومن أن ينسحب في كائنات أخرى، شريطة أن يكون هناك بعض التشابه بينه وبين... أولئك الذين ليس لديهم دائماً، وفي كل مكان، يقيننا الغريزي بوجود قوانين»(2). ومع القرن السابع عشر وقدوم الفلسفة الميكانيكية، فقدت أوروبا الغربية مرتكزها الديني. فالتفكير حول الطبيعة الذي قام به الفلاسفة أو العلماء تحرَّر من سلطة الكنيسة، ومن الأسباب السامية، وتموضع في مستوى آخر: على علو الانسان.

ولكن إذا كان العالَم قد جعل نفسه على علو الإنسان فبشرط أن يُعقلن الانسان، ويرفض الادراكات الحسية في ميدان الوهم. إن عِلْمي الفلك والفيزياء الجاليليين Galilée يُكتبان في صيغ رياضية. إنهما عِلْمان مجردان يدحضان المعطيات الحسِّيَّة والشعور بتوجه الانسان في الفضاء. إنهما أيضاً غريبان جذرياً عن معتقداته الدينية، لأنهما يختزلان مجال الوحي في نقطة صغيرة جداً، تغرق في عالَم بلا نهاية. إنهما يجعلان من مكان الإله الخالق أمراً نسبياً. إن غطاء العالَم الذي كان يحتوي مشهد الوحي وآلام السيد المسيح تنفتح على الفضاءات اللامحدودة التي كانت تُرعب باسكال (Pascal) كثيراً. لقد حرّرت الأشكال الجديدة للمعرفة، والفردية الوليدة، وصعود الرأسمالية، بعض الناس من إخلاصهم للتقاليد الثقافية والدينية. وباسكال، الذي تتواجد لديه الروح الهندسية للعالَم الجديد، وروح الدقة لدى الفيلسوف الحسَّاس لم يتأسَّس عليه وجود الانسان، عاش بقلق هذا الانقسام بين عصر وآخر... لقد أعطى في «Les Provinciales» صيغة مضيئة من أجل التمييز بين أنماط المعرفة الثلاثة المدعُوَّة، من الآن فصاعداً، لتَفَكك جذري. «إنَّ لكلٍ من الأسس الثلاثة لمعارفنا: الحواسّ، والعقل والإيمان، مواضيعها المنفصلة ومعتقداتها اليقينية في هذا المدى». لكن باسكال يقيس الخطر الذي تجرُّه الروح الهندسية على

(2) لوسيان فيبر = **«رابليه ومسألة عدم الاعتقاد في القرن السادس عشر»** ـ المرجع السابق ذكره. ص : 409.

الإنسان: فما ينفع الانسان أنْ يَرْبَحَ العالَمَ إذا فقد روحه.

مع التصدع الابيستمولوجي الذي أدخله جاليله بقوة نهائية، أعطى الرياضيون صيغة العالَم. وأصبح المهندسون السادة الجدد للعمل. في عام 1632، أعطى جاليله، وهو بصدد وصفه، في مؤلَّفه «**الحوار**» (Dialoghi)، للقاء تمّ بين مهندسين في ترسانة مدينة البندقية، كانوا يتباحثون خلاله في نظم العالَم، إشارة التأسيس الرمزي لسيطرة بشرية تماماً على طبيعة حُرِمَت، من الآن فصاعداً، من الأفكار السامية. لقد انقلبت، مع كوبرنيك، وبخاصة مع جاليله، بنية العالَم عن محورها السابق، الألْفي، وقُذِفَت الأرض في فضاء مُغْفَل لا نهائي، صار من المستحيل فيه تعيين مكان الوحي. ولئن كان علم فلك جاليله قد رُفِضَ من قِبَلِ عدد من وجهاء الكنيسة، الذين يجهلون كل شيء عن علم الفلك ؛ ولئن اضطر جاليله، من أجل إنقاذ حياته، لأن يُنكرَ اكتشافاته، فإن هذا لم يكن إلاّ حدثاً طارئاً من أحداث التاريخ. إنه الانتفاضة الأخيرة للكنيسة الرومانية من أجل الإمساك بعالَم يفلت أكثر فأكثر من بين أيديها. إلاّ أن النجاح المؤقت الذي حققته على الرجل لم يستطع إيقاف بثّ أفكاره عبر أوروبا. إن مرحلة جديدة من المعرفة، كانت بحالة بذرة صغيرة في العصور السابقة (ولا سيما مع نيسال أو ليوناردو) بدأت تقدّمها. إنه الانتقال من **العلم التأملي** (Scientia contemplativa) الى **العلم الفعّال** (scientia activa).

إن الأمر، من الآن فصاعداً، لم يعُد يتعلق بالتعجُّب من كرم الخالق في كلٍ من أعماله، وإنما بنشر طاقة بشرية من أجل تحويل الطبيعة أو معرفة الداخل غير المرئي للجسد. وتحت رعاية الرياضيات، صار من المناسب التحقق من الاسباب التي تشرف على تكرّر الظواهر. إن المعرفة العقلانية لقوانينها يجب أن تُعطي للانسان القدرة على إثارتها على هواه، أو على معارضتها وفق المصلحة التي يجدها في ذلك. إن الطبيعة، المُفرَّغة من أسرارها، تصبح «لعبة ميكانيكية» (على حد تعبير روبير لونوبل) بين أيدي الناس الذين يشاركون في هذا التحول الابيستمولوجي والتقني. فالمهم الآن أن يصبح هؤلاء «سادة الطبيعة ومُلاّكها». لقد نُقِضَت الاستمرارية بين الانسان وبيئته، والوحدة بين الانسان والطبيعة، لمصلحة خضوع الثانية للأولى بلا جدوى. فمع قدوم الفكر الميكانيكي الذي يؤدي لخلق علاقة سيطرة على مجموع خصائص العالَم، اختفت أناشيد الطبيعة، المقرونة مع ذلك

بأغلبية مفكري العصور السابقة، من أفلاطون الى فلاسفة عصر النهضة[3]. إن تكريس النموذج الرياضي من أجل فهم معطيات الطبيعة يُقوِّض، لمدة طويلة، الشعور الشعري المرتبط بها. لقد قُطِع التحالف باسم السيطرة. فالمعرفة يجب أن تكون مفيدة، عقلانية، مجرَّدة من المشاعر، ومُنتجة لما هو فعَّال إجتماعياً[4]. إنَّ الانسان لم يعُد صدى العالَم، ولا العالَم صدى الانسان. وبين شخص المعرفة وموضوعها تعود الاتصالات الوحيدة الممكنة للرياضيات. إن الطبيعة لم تعُد العلامة الملائمة التي يندرج فيها وجود الانسان، الطبيعة الاموية، التي تترك فيها مخططات الله، التي لا يمكن النفاذ إليها، دائماً، المكان للمعجزة، والتي لا يُعَدُّ أي شيء فيها أبداً مستحيلاً.

إن السببيَّات التي تقوم على المعجزات تستسلم أمام السببيَّات الطبيعية، في عالَم يُدْرَك فيه كل شيء وفقاً للنموذج الميكانيكي. إنَّ المنظور اللاهوتي يُمحىَ. والآلة تعطي صيغة هذا النظام الجديد للعالَم: «فالعالَم، كما كتب ديكارت، وأعطى بذلك أساس الفلسفة الميكانيكية وبرنامجها، هو آلة لا مجال فيها أبداً للنظر إلاّ لأشكال، وحركات أجزائها». إنَّ الطبيعة تُشَبَّه بمجموعة منتظمة من القوانين ذات الطابع اللاشخصي، والتي لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية. فالعالَم لم يعُد عالَم قيم، وإنما عالَم وقائع. وقائع خاضعة لفهم عقلاني، ولمتطلبات الممكن، لأن غير الممكن (Le non posse)، من الآن فصاعداً، لا يمكن أن يُوَلِّد إلاّ العدم (Le non esse)[5] فليس هناك من سِرّ لا يمكن للعقل أن يصل الى نهايته.

إن الساعة التي بواسطتها يتحقق اختزال الزمن في انتقالٍ في المكان، والتي تُعَدُّ تعويذة ما لا يمكن إدراكه في ما هو قابل للمَسّ، هي الاستعارة المُميَّزة، والنموذج

---

(3) روبير لونوبل : «**تاريخ فكرة الطبيعة**» (Histoire de l'idée de nature) باريس - منشورات Albin Michel - 1969 - ص : 326. إنها ستكون شيئاً فشيئاً نهاية نموذج الـ **anima mundi** ، إنه الانتقال من مفهوم ميتافيزيكي للعالَم الى مفهوم شرعي وميكانيكي.

(4) على سبيل المثال ، رينيه ديكارت «**خطاب المنهج**» (Discours de la méthode) - باريس - منشورات (Garnier- Flammarion) - ص : 53. يضع ديكارت النبرة على المعارف «التي تكون مفيدة جداً للحياة». ويرفض «هذه الفلسفة التأملية التي تُعَلَّم في المدارس». إن المُوَجِّه لهذه المعرفة المنتجة ، الخالية من الحُثالة ، هو المهندس.

(5) لوسيان فيبر : المرجع السابق ذكره - ص : 407.

الـمُنَقّى للفلسفة الـميكانيكية (Le mécanisme) ؛ إنها الـملجأ الذي يُبرِّر دمـج كل مظاهر الطبيعة فـي مـجموعة من الدواليب غير الـمُتغيرة، والتي يمكن التنبؤ بتـحركاتها الناشئة عن صدمة أولـية وخارجية، لأنها تـخضع لقوانين ثابتة. لكن نـجاح الفلسفة الـميكانيكية يتطلب أن تـخضع كل الـمحتويات التي لا يمكن ظاهرياً اختزالها في هذا النموذج أو أن تُستبعد. إنَّ غزو الزمن بواسطة الساعة، وإضفاء طابع مكاني على الوقت يعرضان صورة حماسية تفيد بأنه لـيس هناك في النهاية من شيء يتعذر على الفلسفة الـميكانيكية أن تقهره. وبخاصة الانسان، أو بالأحرى، ذاك الـجزء الـمعزول فـيه، الذي أصبح جسده.

مع القرن السابع عشر يصل زمن العقلاني الى قسم من الـميدان الاجتماعي الذي يقلب النظم الرمزية السابقة. لكن الأغلبية الساحقة من الناس بقيت فـي نفس اطار الفكر السابق للفكر الكوبرنيكي، حتى ولو كانت قد بدأت تدوي، فـي وجودها، آثار هذا السلطان الـجديد على الطبيعة، ولا سيما من خلال شروط العمل التي يعيشونها في الـمعامل. إن التصدع الابيستمولوجي الـجاليلي لـيس إلاّ موجة سطحية، فالعقليات الشعبـية لـم تتأثر إلاّ نادراً بها بالرغم من أنها قلبت نظام العالَـم.

إن أي شيء لا ينـجو من هذه الارادة فـي السيطرة. وهكذا فإن ديكارت عندما سعى لتعريف طبيعة الأهواء لاحظ أنها لـيست إلاّ إنعكاساً لآلـيات الـجسد: إنها نتـيجة لانتقال الأرواح الـحيوانية. لكنه ظنّ أن الإنسان يستطيع أن يتعلـم السيطرة علـيها: «لست قط من الرأي القائل... بأننا يجب أن نعفـي أنفسنا من امتلاك الأهواء، بل يكفـي أن نـجعلها خاضعة للعقل»(من رسالة الى اليزابيت بتاريخ ١ أيلول / سبتمبر 1645). ويُحلّل روبير لونوبل بدقة الـمقدمات الفرضية لـمثل هذا الـموقف: «إن الهدوء الـموضوعي للتقني الذي هو فـي صراع مع مشكلة توازي القوى، يحل مـحلّ الأسئلة الـمضطربة للأخلاقـي، القلِق من أسباب الـخطيئة، (ديكارت)»(6). إننا نعثر لدى مكيافللي أو هوبس على أوضاع قريبة الى حدٍّ ما، لكنها مُطبّقة على الأهواء السياسية. إن حركة الفكر الذي يسعى لاختزال مـجموع حركات العالـم، أو اضطرابات الوضع البشري في مـجموعة من القوانين الـموضوعية، وفـي تكررات يمكن التنبؤ بها، أخذت بالانطلاق فـي القرن السابع عشر، ولن تكفّ مطلقاً عن مـمارسة تأثيرها فيما بعد.

---

(6) روبير لونوبل : الـمرجع السابق ذكره. ص : 335.

الجسد في الفلسفة الديكارتية

إنّه إنسان الـ Cogito وليس إنسان الـ cogitare أو الـ cogitamus، إنسان الـ «من أجلي، أنا...»، إن ديكارت يطرح نفسه بوضوح كفرد. إن الشك المنهجي الذي يُؤَسِّسه في «**الخطاب**» هو المثال الأكثر وضوحاً على ذلك. فديكارت ينتمي لعصر بدأ الفرد فيه يصير بنية مهمة في المجتمع، ليس في مجموعه بالطبع، وإنما في أهدابه الأكثر نشاطاً. وعلاوة على ذلك، فإنه إنسان التسكع عبر أوروبا. الانسان الذي يختار، باستمرار، المنفى، إن لم يكن المنفى الداخلي، من خلال انتظام الشك المنهجي، والذي لا يمكن لجسده الخاص ألاّ يبدو، في نظره، كحقيقة مُبهمة. إن هذا الانتباه الحذر الذي يحمله للجسد هو موقف المسافر المُجابَه، حيث سيكون على الجسد الذي لا يُختزل، والذي يتعب، أن يُعدِّل باستمرار عادات رفاهيته وطرق وجوده، الخ. إن ديكارت يُخلِّد هذا الشعور بالازدواجية، المؤقت دائماً إذا وضعنا أنفسنا على مستوى الحياة اليومية، ويجعل منه مطلقاً في شكل ثنائية. لكن بين الازدواجية والثنائية ستمتد هوة، لأنه إذا بقيت الأولى مشدودة للحضور البشري، بلا نتيجة، فإن الثنائية تعطي للجسد استقلالاً، وتُمَيِّز القطب الروحي في شكل مطلق. إن هناك، بالتأكيد، أكثر من شعور المسافر هذا، أو المنفي إرادياً ؛ فالمنطق الاجتماعي والمنطق الثقافي اللذان أدَّيا الى تفكيك الشخص وأوضحا الجسد، من خلال الصورة السلبية، هما سابقان لديكارت. إن الفلسفة الديكارتية هي فلسفة تُلهم حساسية العصر، لكنها لا تُؤَسِّسها. إنها ليست من صنع رجل واحد، لكنها انطلاقاً من كلام رجل تُبَلْور تصوُّر العالَم المتفشي لدى الفئات الاجتماعية الأكثر تقدماً.

وسيعود لديكارت، الذي سيعيش بالحاح فرديته الخاصة واستقلاله، أن يلفظ بطريقة رسمية بشكل ما الصيغ التي تميز الانسان عن جسده، بجعله من هذا الأخير حقيقة مستقلة، هي علاوة على ذلك، مُحَقَّرة وتابعة بصفة بحتة. إن الثنائية الديكارتية ليست هي الأولى التي تقوم بعملية قطع بين الروح (أو النفس) والجسد، لكن هذه الثنائية من نوع آخر، إنها لم تَعُدْ تقوم على أرض دينية، فهي تُسمّى مظهراً اجتماعياً جلياً أشرنا أعلاه لمراحله: اكتشاف الجسد الغربي ؛ وجعل كتف الجسد حداً لفرديته الخاصة. ففي مجتمع يمارس فيه الطابع الفردي آثاره الأولى البليغة، يجعل انغلاق الشخص على ذاته من الجسد حقيقة مُبهمة وعلامة على فرديته.

إن الفرد، ثمرة الانقسام الاجتماعي، يجد نفسه مقسوماً، من الناحية

الأنطولوجية، بين جزأين متنافرين: الجسد والروح اللذين تلحمهما الغدة الصنوبرية. إن البُعد الجسدي للشخص يتلقى كل عبء خيبة أمل اللاقيمة. وبالمقابل وكما لو كان ينبغي أن يُحفظ للانسان قسطاً من ألوهية، بالرغم من خيبة أمل العالَم التي أخذت بالظهور، فإن الروح بقيت تحت وصاية الله. لقد أُثقِلَ الإنسان بجسدٍ تضرّر، بالرغم من النظر اليه كآلة، من عدم كونه قابلاً للتشغيل بشكلٍ كافٍ ودقيق في إدراكه الحسّي لمعطيات البيئة. إن العقلاني ليس فئة من فئات الجسد، وإنما هو إحدى الفئات الممكنة للروح. وهنا تكمن، في نظر الفلاسفة الميكانيكيين، من جهة أخرى، صفته الأكثر بروزاً. وبما أنه ليس أداة للعقل، فإن الجسد المتميز عن الحضور البشري مُهيّأ للحقارة. إن الفكر، بالنسبة لديكارت، مستقل كلياً عن الجسد. إنه يَتَأسَّس على الله ؛ ومثوله في النفس يرتكز على الاستبعاد المزدوج للطفل وللمجنون، الذي لم يكن بالامكان التفكير فيه قبل عدة عقود: «نظراً لأن ملكة التفكير هامدة لدى الأطفال، ولأنها عند المجانين ليست، في الحقيقة، مُطفأة، وإنما مضطربة، فإنه لا يجب التفكير بأنها مرتبطة كثيراً بالاعضاء الجسدية، وأنها لا يمكن أن توجد بدونها. لأن مِمَّا نراه غالباً بأن هذه الأعضاء تعيقها، لا يَنْتُج أبداً أنها تُنتجها»[7].

إنَّ الثنائية الديكارتية هي امتداد للثنائية القيسالية. ففي كليهما يتجلّى اهتمام بالجسد المُنزاح عن الشخص الذي أعاره وجوده ووجهه. فالجسد يُرى كتابع للشخص، وينزلق في سجل الملكية، ولم يعُد غير قابل للانفصال عن الحضور البشري. لقد انقطعت وحدة الشخص، وهذا الانقطاع يُعيّن الجسد كحقيقة طارئة، غير جديرة بالفكر. إن إنسان ديكارت هو لاصق تتجاوز فيه روح لا تستمد معناها إلاّ من التفكير، وجسد أو بالأحرى آلة جسدية، يمكن اختزالها لمداها فقط[8].

وبالرغم من الصعوبات التي لا تُحصى التي واجهها من أجل تبرير هذا الانفجار لدى الإنسان، كتب ديكارت في «**التأمل السادس**» (La Méditation sixième): «بناء

(7) رينيه ديكارت : «**خطاب المنهج**» ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 206.

(8) على صعيد آخر ، تتواجد «الثنائية» بين الإنسان وجسده في المعامل الأولى حيث «العمل الفُتات» ، الرتيب ، المُنهك ، القليل الأجر ، لا يلتمس لدى العامل إلاّ قوته الطبيعية ، جسده ، وليس هويته كإنسان. إن ماركس سيجعل من هذا الاغتراب للعمل تحليلاً عظيماً ، أشار فيه بشكل خاص إلى خرافة أغريبا (Agrippa)التي حُوِّل فيها إنسان إلى واحد من أعضائه.

عليه، وحتى لو علمت بيقين أني موجود، وأني مع ذلك لا ألاحظ قط أنه يخصّ بالضرورة أي شيء آخر بطبيعتي أو جوهري، إلاّ أني شيء يفكر، فإني استنتج بقوة أن جوهري يكمن في هذا فقط، وإني شيء يفكر، أو مادة ليس كل جوهرها أو طبيعتها إلاّ أن تفكر. ومع أن لديَّ ربّما (أو بالأحرى بالتأكيد، كما سأقول أحياناً) جسداً أقترنُ به بشكل وثيق جداً، لأنَّ لديّ، من جهة أولى، فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، بصفتي فقط شيءٌ يفكر وغير ممدود، ولأنَّ لديّ، من جهة أخرى، فكرة متميزة عن الجسد، بصفته فقط شيء ممدود ولا يفكر قط، فإنَّ من المؤكد أنني، أي روحي، التي بها أكون مَنْ أكون، متميز كلياً وبشكل حقيقي عن جسدي. وأنها يمكن أن تكون أو توجد بدونه»[9]. وفي «**الخطاب**» تتضمن صياغة اليقين من وجوده الخاص من خلال الـ cogito القدرة الكلية للفكرة، وتثير صعوبة الجمع، رغم كل شيء، بين الجسد وهذه الفكرة. إن طبيعة الإنسان ليست ملائكية، وديكارت يناضل ضد عقبة لا يمكن تجاوزها، هي استحالة النظر للإنسان خارج انغراسه الجسدي. إنه لم يقم إلاّ بملاحظة أن الاتحاد الجوهري بين الجسد والروح يمثل ديمومة الحياة. «لا أنكر مع ذلك، كتب في **تأملاته**، أن هذه الصلة الوثيقة بين الروح والجسد التي نختبرها في كل يوم لن تكون سبباً لكي نكتشف بسهولة ومن دون تأمل عميق التمييز الحقيقي الكائن بينهما»[10]. ويُفَصِّل ديكارت، في مكان آخر، الفكرة القائلة بأنه إذا أخذنا عضواً من الجسد، اليد على سبيل المثال، فإنها لن تكون مادة ناقصة إلاّ إذا رُبطت بالجسد، لكنها، بالمقابل، تُعَدُّ في حد ذاتها مادة كاملة. «وكذلك، يخلص الى هذا الاستدلال الفريد، فإن الروح والجسد مادتان ناقصتان، عندما تُربطان بالانسان الذي يتألف منهما. لكن، عندما يُنظر لهما بشكل منفصل، تكونان مادتين كاملتين»[11].

لقد جُعِل الجسد، من وجهة نظر القيم الأخلاقية، غريباً عن الانسان، ونُزِعَ عنه طابع التقديس، وأصبح مادة لتقصّيات جعلت منه حقيقة مستقلة. إن ولادة نزعة إجتماعية، على المستوى الجماعي، يتفوق فيها الفرد على المجموعة، تتوافق مع

(9) رينيه ديكارت : «**تأملات ميتافيزيكية**» (Méditations métaphysiques) باريس - منشورات PUF - 1970 - ص : 118 - 119.
(10) ر. ديكارت : المرجع السابق - ص : 206.
(11) ر. ديكارت - المرجع السابق - ص : 202.

القدوم الحديث للجسد. كما أن انكماش مفهوم الشخص سلّط على الجسد إضاءة مُبهمة وسَمَته، كما قلنا، بأنه «عامل تفرّد»، وحدٌّ للشخص. لكن من المحتم أن نلاحظ أن الجسد أصيب بمؤشر مُخفِّض القيمة[12]. إن ديكارت يدفع المفارقة لحد رفضه الاعتراف بنفسه: «إني لست قط هذا التجميع للأعضاء الذي يُسمّى الجسد البشري». لقد سبق أن أشرنا إلى المقطع من **التأملات** الذي مَثَّلَ فيه ديكارت، من دون أن يطرف بعينه، جسده بجثة. إنّ الجسد يبدو في فكر القرن السابع عشر كأنه الجزء الأقل إنسانية في الإنسان، الجثة في حالة تأجيل لا يستطيع فيها الإنسان أن يتعرف على نفسه. إن وضع الجسد في حالة انعدام الجاذبية هذه من وجهة نظر الشخص تبدو كإحدى المعطيات الأكثر دلالة للحداثة. لنُذكّر كم أن هذا التمييز الانطولوجي بين الجسد والروح ليس مفهوماً بوضوح إلاّ من قِبل رجال الفئات المميزة والعالِمة في الطبقة البرجوازية. أما الفئات الشعبية فتندرج في تقاليد بعيدة جداً، ولا تعزل الجسد عن الشخص. إن أبيستمولوجيا القرن الثامن عشر (باتباعها الطريق الذي فتحه ڤيسال بشكل خاص في مجال مسألة الجسد) التي ستُصْخِبُ تطوراتها اللاحقة القيم والممارسات العلمية والتقنية للحداثة، ارتبطت دائماً مع هذا الطلاق مع الجسد. طلاق أيضاً، وهو أمر له دلالته البليغة، مع الخيال الذي يُعَدّ بحد ذاته قوة وهم، ومصدراً ثابتاً للأخطاء. إنّ الخيال، علاوة على ذلك، هو ظاهرياً، نشاط غير مفيد، غير مُنتج ولا عقلاني ؛ إنه خطايا كبيرة بالنسبة للفكر البرجوازي الفتيّ. إن الخيال، بكلمة واحدة، هو أمر فائض بمقدار ما هو الجسد.

---

(12) أنظر على صعيد آخر أعمال نوربير الياس ، المذكورة سابقاً. لقد أعدت بعض شرائح الطبقة البرجوازية أصولاً وقواعد جسدية صارمة للسلوك بدأت بوضع الجسد على مسافة بعيدة ، واعتبرت مُحتقَراً كل ما يرافق بفظاظة الوجود الجسدي للانسان : كالجشاء والضراط والبصاق الخ... ونظمت بطريقة مضغوطة جداً حصة الجسد في الميدان الاجتماعي. وأبدعت «هذا الهلع من الاحتكاك» (على حدّ تعبير الياس كونتي) الذي ما زال يميز النزعة الاجتماعية الغربية المعاصرة. كما بدأ النشاط الجنسي نفسه بطرح بعض المشاكل. لقد سبق لمونتاني (Montaigne)أن انتفض قائلاً : «مَنْ يصنع فعل اللحم...». هنا نرى أيضاً كم شغلت مسألة الجسد الفئات المميَّزة في مجتمع عصر النهضة والقرن السابع عشر التي وصلت الى درجة واسعة من الاستقلال في أعمالها. وتفرَّدت ، وكَبَتْ على الجسد ، ونَظَّمَت بدقة طقوس التفاعل الاجتماعي.

تجعل المعقولية الميكانيكية من الرياضيات المفتاح الوحيد لفهم الطبيعة. وعليه فإن الجسد يُصبح موضوعاً للشك. إن العالَم الذي نعيشه ونحسّ به، كما يبدو بفضل النشاطات الحسية، يفقد حظوته لصالح عالَم معقول، ومفهومي بشكل بحت. وكما هو حال الخيال، تُعَدّ الحواس خدّاعة. وعليه فإنه لا يمكن أن نؤسِّس عليها أقل يقين عقلاني. إنَّ البداهة الحسّية لم يعُد بامكانها أن تبلغ بسهولة، وعلى الفور، حقائق الطبيعة. فهذه الحقائق صارت موضوعاً لإبعاد وتهذيب وحساب عقلاني. وأصبح من الواجب نزع الحثالات الجسدية التي يمكن أن تكتسيها. لقد أعطى ديكارت مثالاً بارزاً ومشهوداً عنها في **التأمل الثاني** (La Méditation seconde) من خلال مثال قطعة الشمع. فعندما تكون هذه القطعة مُجمَّعة حول الفتيلة تبدي، بشكل بديهي، عدداً من الصفات المحسوسة، التي لا يمكن، ظاهرياً اختزالها: الشكل، الرائحة، الحجم، القوام، الخ. ولكن حين إشعالها تبدأ قطعة الشمع بفقدان قوامها الأول، وتنتشر بشكل سائل، وتصبح ملتهبة، وتختفي رائحتها، الخ. وبالنهاية، تبدو الصفات المعطاة عنها بواسطة الحواس وهمية: فلا اللون، ولا الرائحة، ولا القوام تبقى هي نفسها. ومع ذلك فإن قطعة الشمع موجودة هناك. إن ديكارت يجرد الخيال من كل امتيازاته في هذا الصدد. وحقيقة قطعة الشمع لا يمكن كذلك للخيال أن يبلغها إلاّ بواسطة الحواس. إنَّ الشيء الوحيد المهم هو «قوة الحكم الوحيدة التي تهيمن في روحي». ومن المناسب عزل لحظة تملُّك العقل للعالَم من خلال استبعاد «الشهادة المتغيرة للحواس أو للأحكام الخدّاعة للخيال». فعَبْر الغموض الذي تغذِّيه حواسّ الانسان وخياله، يشقّ العقل طريقاً، ويُبَدِّد الالتباسات، ويفرض حقيقته المجردة ضد البديهيات المحسوسة. إنَّ الوصول الى الحقيقة يكمن في نبش المعاني من حثالاتها الجسدية أو الخيالية. إن الفلسفة الميكانيكية تُعيد بناء العالَم انطلاقاً من فئته المفكِّرة. وهي تفصل بين العالَم المسكون من قِبَل الانسان، والذي يمكن لشهادة الحواس أن تبلغه، والعالَم الحقيقي الذي لا يمكن بلوغه إلاّ من قِبَل العقل فقط. إن نتائج مثل هذا الطلاق واضحة تماماً، بالرغم من كل شيء، لديكارت. وهو سيعود إليها في «**أجوبته على الاعتراضات الخمسة**» (Réponses aux cinquièmes objections). وكما أقام باسكال ثلاث مراتب للحقيقة وفقاً لزاوية الاقتراب من الظاهرة: أي وفق الحواس، أو العقل أو الإيمان، فإن ديكارت يعلن عن إدراكٍ لحقيقة الأشياء من زاوية

الحياة اليومية، وإدراك آخر لها من زاوية العقل: «لكنه يجب أخذ الحذر من الفرق الكائن بين أعمال الحياة والبحث عن الحقيقة، التي ثَبَّتها في الذهن عدة مرات. لأنه، عندما يتعلق الأمر بسلوك الحياة، فسيكون شيئاً مضحكاً تماماً ألاّ يتم اللجوء للحواس. ولهذا يحصل أننا نسخر دائماً من هؤلاء الشكّاكين الذين كانوا يُهملون، إلى هذا الحد، كل أشياء العالَم، والذين كان ينبغي أن يكونوا محروسين من قِبَل أصدقائهم، لكي يحولوا دون أنْ لا يرموا أنفسهم بأنفسهم وسط تغيُّرات فجائية»[13]. وبنفس الطريقة يكتب ديكارت الى اليزابيت «إنه، فقط باستخدام الحياة، والمحادثات العادية، وبالامتناع عن التأمل وعن دراسة الأشياء التي تمارس الخيال، نتعلم كيف ندرك إتحاد الروح والجسد» (28 كانون الثاني / يناير 1643). لكن الفلسفة لا تُفْهَم إلا وهي جذرياً منفصلة عن الجسد ؛ ويعطي ديكارت في بدء **«التأمل الثالث»** هذه الصيغة الساطعة: «سأغلق الآن عيوني، وأسدّ أذنيّ، وأُحوّل كل حواسي، وسأمحي حتى من فكري كل صور الأشياء الجسدية، أو على الأقل، ولأن هذا يمكن بالكاد أن يحصل، فإني سأعتبرها باطلة أو خاطئة». إن هذه الجملة ترنّ كأنها بيان للابيستمولوجيا الميكانيكية. فهي تضفي صفة شرعية على التمييز الجاري بين الانسان وجسده. إن الانقطاع بين الحواسّ والحقيقة يبدو اليوم وكأنه البنية المؤسِّسَة للحداثة، بالرغم من مقاومة الرومانسيين، والتحليل النفسي وعلم الظاهرات الهوسرلي (La phénoménologie husserlienne). إن الإتقان التقني يعمق أكثر فأكثر هذا التباعد. لقد أعطى سبينوزا صيغة مضيئة **للمعرفة** الجديدة. فهو يرى أنه ليس بعيون الجسد يجب حلّ رموز أسرار الطبيعة، وإنما «بعين الروح»[14]. إن الجسد أصبح فائضاً.

إن الطبيعة، في نظر الفلاسفة الميكانيكيين، لم تعُد الشكل الحي لعصر

---

(13) ر. ديكارت : **«تأملات ميتافيزيكية»** ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 227.

(14) يقابل ديكارت في **«التأملات»** (ص 60) بين الشمس المحسوسة التي تتخوف منها عيون الانسان ، والشمس الفلكية. فالعيون ترى صغيراً ما سيُقدِّر عالِم الفلك «أنه عدة مرات أكبر من كل الأرض». إننا نجد لدى سبينوزا نفس الصورة ، مُطبَّقة على المسافة. فعيون الإنسان ترى الشمس قريبة جداً ، «على نحو مئتي قدم» ، في حين أن شمس العلم تُعلِّمنا أنها توجد على مسافة تبلغ «أكثر من ستمئة مرة قطر الكرة الأرضية». أنظر : سبينوزا (Spinoza) ـ **«علم الأخلاق»** (Ethique) ـ باريس ـ منشورات Garnier-Flammarion ـ 1965 ـ ص : 109.

النهضة، فهي مؤلَّفة من عدد كبير من المواد المتّداخلة، والخاضعة بشكل متبادل لقوانين مُقدَّسة. إنها تمتد في حيز هندسي، غريب بشكل مطلق عن الفئات الجسدية، حيز يمكن فقط لإدراك يقظٍ جداً أن يدخله. لقد ساهمت سلسلة من الاكتشافات، كاكتشاف التيلسكوب أو الميكروسكوب على سبيل المثال، واكتشاف المطبعة، وبداية الميكانيكية، أيضاً في فصل نشاط الحواس عن نشاط العقل. مع هذه التأملات التقنية المختلفة التي تُوسِّع سيطرة الانسان المنفعي على العالَم الذي يحيط به، ظهر استعمال آخر للحواسّ، لكنه مُنفصل عن الجسد. فالانسان يتوصل لرؤية كواكب محجُوبة عن تقويم النظرة وحدها. إنه يدرك البعيدة للغاية والصغيرة للغاية. وهذه الاكتشافات تُعَدّ بمثابة تأكيد تجريبي، بالنسبة للميكانيكيين، على عدم كفاية قدرات الحواس البشرية.

«العالَم آلة لا مجال فيها للنظر إلاّ إلى أشكال وحركات أجزائها». هذه هي الصيغة، التي أعطاها ديكارت، والتي تتكثّف فيها الفلسفة الميكانيكية. فبالنسبة لهؤلاء الرجال المُبْعدين جذرياً عن مصادر وروح عصر النهضة، لم تعُد الطبيعة إلاّ شكلاً فارغاً، يُديرها إله ميكانيكي أو حاسب. إن العالَم يتألف من دواليب غير مُتغيِّرة، لكنها ساكنة في حد ذاتها، وبدون ديناميكية خاصة بها. والحركة تأتيها دائماً من الخارج (ومن هنا أتت فكرة الدفعة المشهورة التي أعطاها الله عند لحظة الخلق).

إن كل حركات العالَم ستكون نتيجة لهذه الدفعة: تلك هي رؤية ديكارت(15). إن الفلسفة الميكانيكية ترتكز بالفعل على ثنائية بين الحركة والمادة. فالزمن والمدة لا يظهران في هذا النظام إلاّ بطريقة لها طابع مكاني (الساعة). والانسان هو موضوع لنفس الانقسام بين الروح، مُوجِّه الحركات، والجسد، المادة، الآلة التي تنعكس فيها حركات الروح.

لقد ترافق قدوم النموذج الميكانيكي، كمبدأ لفهم العالَم عقلياً، مع انتشار

---

(15) يلاحظ كلود تريسمونتان أن ديكارت ، ومن بعده مالبرانش (Malebranche)وهيوم (Hume). لم يدرسوا من بين مختلف الحركات الممكنة إلاّ حركة الانتقال ، أي الحركة الأكثر بُعداً عن الجهاز العضوي للانسان (L'organisme). «إنَّ العالَم الديكارتي هو عالَم «أشياء» ، أي مواد مُصَنَّعة. إنه يتميز بجهل كلي لما هو عضوي. فديكارت يخلط ما بين العضوي والميكانيكي ، أي ما بين الخلق والصُنع». أنظر ك. تريسمونتان : «بحث في الفكر العبري...» - المرجع السابق ذكره - ص : 32.

الآليات بكل أنواعها منذ القرن السادس عشر، كالمطبعة والساعة، على سبيل المثال، اللتين أعطتا للانسان شعوراً بالقوة على العالَم المجهول في السابق. وبنفس الطريقة، فإنّ تمثيل الجسد ووظائفه بهيكل ميكانيكي يفترض أسبقية بناء الأجهزة الآلية (Les automates) الماهرة التي يبدو أنها تكفي نفسها بنفسها في مجال حركاتها[16]. إن إضفاء طابع رياضي على الظواهر الطبيعية لم يُوفِّر دائرة البيولوجيا. فالكائن الحيّ أُخضِع لنموذج الآلة واستنفد فيها كلياً.

إن هذا النموذج يتضمن أيضاً تطبيقات اجتماعية جديدة دشَّنتها البرجوازية والرأسمالية الوليدة وتعطشها للغزو. فإرادة السيطرة على العالَم لم يكن بالامكان حينذاك التفكير بها إلاّ بشرط تعميم النموذج الميكانيكي. فإذا كان العالَم آلة، فإنه سيكون على مستوى تحدي المهندس وصاحب المشروع. أما الجسد، المُفكِّر بعقل، الاقليدي، فإنه على النقيض من الـ uoris، الجسد التعاقبي، القابل للاستعمال من قِبَل العلوم الوليدة، المُحَقِّر القيمة بصفته تلك. الأمر الذي يُبرِّر العمل الجزئي والتكراري في المصانع حيث يلتصق الانسان بالآلة من دون أن يتميز عنها بشكل حقيقي. إنه جسد الانسان المُجرَّد، الذي يُسْمَح بالتفكير به. بدون تحفظ، وفق نموذج الآلة.

الحيوان ـ الآلة

إن الثنائية بين الفكر والجسد، وتفوق الأول عبر الـ cogito، يؤديان لاستنتاج الطبيعة الجسدية البحتة للحيوان، الذي يُطرح بصفته مجرداً من اللغة والتفكير. إن سلوك الحيوان يُصنَّف تحت نموذج الآلة. فالحيوان شكل للجهاز الآلي. إن ديكارت

---

(16) جورج كانجيلهم ـ «الآلة والجهاز العضوي للانسان» (Machine et organisme)في **«معرفة الحياة»** (La connaissance de la vie)باريس ـ منشورات Vrin ـ 1965 ـ ص : 104.

(17) إنّها فرضية موعودة بحظوة تاريخية محترمة حتى أيام بافلوف (Pavlov)والسلوكيين (Behavioristes) ، لقد تقدم هذا المفهوم وما زال يساهم في رؤيتنا للحيوان ـ أنظر جان بودريّار (Jean Baudrillard) ، «الحيوانات : أرض وتحولات» (Les bêtes: territoire et métamorphoses)ـ في **صور وصوريّات** (Simulacres et simulations)جاليله ، 1981ـ. أنظر أيضاً الصفحات المُنَوَّرة لجورج جيسدورف : **«الثورة الجاليلية»** (La révolution galiléenne) ـ المجلد 2ـ باريس ـ منشورات Payot ـ 1969 ـ ص : 148.

يؤسس نظرية الحيوان ـ الآلة[17]، في الجزء الخامس من **الخطاب**. فإذا كانت الحيوانات لا تتكلم، فذلك لغياب التفكير لديها، أكثر مما لأنه تنقصها الأعضاء المؤاتية. إن آلية أعمالها تُستنتج من نقص حرية التصرف لديها، وهذا النقص ينجم عن طبيعة تنظيم أعضائها، وليس عن استعمال العقل. وعلاوة على ذلك، فإن إسناد فكر لها قد يعني إعطاءها روحاً، وهي فرضية رفضها ديكارت. إن نظرية الحيوان ـ الآلة تُعبِّر عن حساسية عصر (أو بشكل أكثر دقة، بعض الشرائح الاجتماعية في عصر، هي تلك التي تبلور الثقافة العالِمة)، وتعمل بطريقة المكان المشترك. إن ميرسن (Mersenne) يُعلن نصّها أيضاً في مؤَلَّفه «**الانسجام العالمي**» (Harmonie universelle) الذي يبدي فيه اندهاشه من تركيب وحركات ذبابة صغيرة، «بحيث أنه لو كان بالامكان شراء رؤية كل النوابض الموجودة في هذا الحيوان الصغير، أو حتى تعلُّم فنّ صنع الأجهزة الآلية أو الآلات التي لديها هذا المقدار من الحركات، فإن كل ما أنتجه العالَم أبداً من ثمار وذهب وفضة لن يكفي من أجل الثمن العادل للرؤية البسيطة للنوابض المذكورة»[18]. تلك هي المآثر المدهشة للإله الميكانيكي.

ويتغير ديكارت، المُنكِر لكل حساسية تجاه الحيوان، نتيجة التشريحات، التي لا تُحصى، التي أجراها طوال حياته على الحيوانات، بغية فهم «آلة الجسد» بشكل أفضل.(إنه يُغيّر أيضاً الانسان لقيامه بهذه العادة الدنيئة، ورجال العلم لتجريبهم على أنفسهم: كيف يمكن لآلية أن تعرف الألم ؟). وفي رسالة له يُعلن ديكارت أنَّ «رأيه ليس بمثل هذه القساوة على الحيوانات، وليس ورعاً تجاه البشر، المتحررينِ من خرافات الفيثاغوريين، لأنه يُبرِّئهم من الشك بالخطأ في كل مرة يأكلون فيها أو يقتلون الحيوانات» (رسالة الى مورس، 12 شباط / فبراير 1649). إن الحيوانات وبطريقة ما البشر يلتحقون هكذا بالطبيعة تحت نفس النموذج الآلي. فكلاهما طُهِّرا من كل آثار حيوية (Hylozoïstes). إن نزع طابع القداسة يصل لكل الميادين التي يمكن للوضع البشري أن يبلغها، بما في ذلك الكائن الحي. لقد اتفقت العقليات المستنيرة على جعل عمل التحويل الجذري للطبيعة، والتجريب على جسد الانسان أو الحيوان الذي لا يثير أي سخط أخلاقي، أمرين ممكنين ويمكن التفكير بهما.

---

(18) مذكور في روبير لونوبل ، «**ميرسن أو ولادة الفلسفة الآلية**» (Mersenne ou la naissance du mécanisme) - باريس - منشورات Vrin - 1943 - ص : 54 - 75.

الجسد على غرار الآلة

بالرغم من محاكماتها العقلية الملتوية من أجل البرهنة على اتحاد الروح والجسد، لم توفّر الثنائية على الانسان هذا الانزلاق نحو النزعة الآلية. فالجسد، إن لم يكن الانسان كله، هو، في نظر ديكارت، آلة. إن الإنسان، في إثر الـ cogito، يبدو بشكل جهاز آلي تحرِّكه روح. «وكما الساعة مؤلَّفة من دواليب وثقالات... أعتبر كذلك جسد الانسان» (**التأمل السادس**). إن كل تماثل ساعاتي قوي يعمل كنموذج من أجل تفسير حركات النجوم وكذلك حركات الطبيعة أو حركات الجسد البشري. «إن الجسد الحي يختلف عن جسد الانسان الميت بمقدار اختلاف ساعة، أو أي جهاز آلي آخر، عندما تدور، عن نفس الساعة، أو الآلة الأخرى، عندما تتوقف، ويكفُّ مبدأ حركتها عن العمل» (**بحث في الإنسان** - Traité de l'homme).

صحيح أن علم الفيزيولوجيا وعلم التشريح عند ديكارت عِلْمان تقريبيان، وفيهما العديد من الفجوات، كما لُوحظ غالباً، لكن أهمية هذه الملاحظة تبقى ثانوية. فالعنصر البليغ يكمن أكثر في تعرية الجسد، ونزع الطابع الرمزي عنه ؛ وهذا ما تحقق في السابق على يد المُشرِّحين. لكن الفلسفة الميكانيكية تَمُدُّ هذا العنصر من خلال الاختزال الميكانيكي، والقبول بطلاقها مع الانسان الذي يعطيه هذا القبول قوامه. إن الجسد البشري آلة ميكانيكية يمكن تمييزها عن الآلات الأخرى من خلال خصوصية دواليبها فقط ؛ إنه، بالأكثر، ليس إلاّ فصلاً في علم الميكانيك العام للعالَم. إن واقع تجسيد الحضور البشري، في هذا العلم، لا يزوده بأية ميزة. ويدفع ديكارت، في «**بحث في الانسان**»، بعيداً الاستعارة الميكانيكية: «يمكن بقوة، وبشكل حقيقي، مقارنة أعصاب الآلة التي وصفتها لكم، بأنابيب آلات هذه الينابيع ؛ وعضلاتها وأوتارها بمختلف الأجهزة والنوابض التي تُستخدم لدفعِها، وأرواحها الحيوانية بالماء الذي يُحرِّكها، والتي يُعَدّ القلب منبعها وتجويفات المخ نظراتها. وعلاوة على ذلك، فإن التنفس والأعمال الأخرى التي تقوم بها بشكل طبيعي وعادي، والتي تتعلق بمجرى العقول، فهي مثل حركات ساعة أو طاحونة يمكن المجرى العادي للماء أن يجعلها تدور باستمرار». إن الجهاز العضوي ليس فقط مقطوعاً عن الإنسان وإنما هو محروم، بالاضافة لذلك، من أصالته، ومن غنى أجوبته الممكنة. فالجسد هنا لم يَعُد إلاّ كوكبة أدوات تتفاعل مع بعضها البعض، وبنية دواليب جيدة الإحكام، وبدون

مفاجآت. ولئن لم يكن الجهاز العضوي البشري متخصصاً كما يمكن أن تكون عليه الأداة أو الآلة الميكانيكية، ولئن كان الجسد والحضور البشري يُشكلان كلاً واحداً، فهذا مما لا يثير أيّ اعتراض. لقد رأينا سابقاً أن الحواس، والخبرة التي تكونت لدى الإنسان عن العالَم، لن تكون مصادر قابلة لتشغيل المعرفة إنْ لم يقم العقل مُسبقاً بتطهيرها. إنّ العقل يتابع حرمانه للجسد من خلال اختزاله لجهاز آلي.

وبإبرازه، من جهة أخرى، للشعور بالقدرة الكلية التي تكتسح الفلاسفة الميكانيكيين، فإن الجهاز الآلي الناشيء عن أيدي الصانع الماهر، يقدم نفسه كصورة للخلق. إن الإنسان يبدو مخلوقاً أقل مما يبدو منافساً للإله الميكانيكي. إن ديكارت يُعطي بالكاد لله ميزة كونه صانعاً أكثر براعة من الصُناع الآخرين: «... كل جسد هو آلة، والآلات المصنوعة من قبل الصانع الإلهي هي الأفضل إحكاماً، وإنْ لم تكفَّ مع ذلك عن أن تكون آلات. فليس هناك، إن لم ننظر إلاّ إلى الجسد، أي فرق مبدئي بين الآلات المصنوعة من قِبَل البشر، والأجساد الحية التي أنشأها الله. إنه ليس هناك إلاّ فرق من حيث الإتقان والتعقيد» (**خطاب في المنهج**، ص: 102).

«علم تشريح سياسي»

«إنَّ تكنولوجيا سياسية للجسد»، مُحَلَّلة جيداً من قِبَلِ ميشال فوكو تمدُّ الاستعارة الميكانيكية لتصل الى داخل حركات الجسد، وتعقلن قوة العمل التي يُدعى الشخص لبذلها، وتُنَسِّق في المؤسسات (المعامل، المدارس، الثكنات، المستشفيات، والسجون، الخ) تراكم الأجساد وفق حساب يجب أن يؤدي الى انقياد الاشخاص، والى الفعالية المرغوبة للعمل الذي شُرِعَ به. إن الجسد، باعتباره موضوعاً من بين مواضيع أخرى، ربما يتميز عنها فقط بجموح أكبر ناشيء عن كونه جسداً بشرياً، وخاضعاً بالتالي لذاتية لا يمكن التنازل عنها، يخضع لمبدأ ترتيب تحليلي يسعى جاهداً لأن لا يُغفِل أي تفصيل.

إن الأنظمة تفرض نفسها في القرنين السابع عشر والثامن عشر «كصيغ عامة للسيطرة» (على حد تعبير ميشال فوكو)، مدعُوَّة لمستقبل مزدهر. «لقد كُتِبَ كتاب الانسان ـ الآلة الكبير، كما قال ميشال فوكو، في سجلَّين، في آن واحد، السجلّ التشريحي ـ الميتافيزيكي الذي كان ديكارت قد كتب صفحاته الأولى، ثم أكمله الأطباء والفلاسفة، والسجلّ التقني ـ السياسي، الذي تكوَّن من مجموعة كاملة من

القواعد العسكرية والمدرسية والاستشفائية، ومن الطرق التجريبية والتي فُكِّرَ بها من أجل مراقبة أو تصحيح عمليات الجسد... إنّ **الإنسان ـ الآلة** لدى لا متّري (La Mettrie) هو في نفس الوقت اختزال مادي للروح، ونظرية عامة للتقويم، يسود في مركزهما مفهوم «الانقياد»، الذي يَصِل الجسد القابل للاستعمال بالجسد القابل للتحليل»[19]. هكذا تُضاف الى مفهوم عقلاني للعالَم، وبدءاً من القرنين السابع عشر والثامن عشر، عقلنة تُرَّهِيَّة للجسد ولمواقفه، وتحليل اجتماعي لعمله الذي يُدرج العلاقة الطبيعية للانسان مع جسده في ازدواجية سيأخذها ماركس بالحسبان بقوة، من خلال صورة الإنسان المُختَزَل في عضو واحد من أعضائه، المُستعارة من أغريبّا (Agrippa).

إن ديكارت يعطي ضمانة فلسفية للاستعمال الادواتي للجسد في قطاعات مختلفة من الحياة الاجتماعية. فالميتافيزياء التي شرع بها برصانة تجد، فيما يتعلق بالعالَم الصناعي، مُنفِّذَها المميز في تايلور (وفورد) الذي ينجز **في الواقع** الحكم الذي لفظه ديكارت بشكل ضمني. إن **شبيه** الآلة الذي هوالجسد سيُصَفُّ مع آلات الإنتاج الأخرى، من دون أن يستفيد من أي تساهل خاص. إن الجسد هو «زائدة حيَّة للآلة» مع هذه البقية الضرورية والمزعجة التي هي الإنسان الذي يجسده. لكن الرجل، بالفعل، يعمل أقل مما يعمل هذا الجزء أو ذاك من أجزائه المُجبَرة على التكرار غير المُمِلِّ لنفس الحركات. إن شارلي شابلن يقوم في «**الأزمنة الحديثة**» بنقد مثير للإعجاب لهذا التحويل للإنسان إلى آلة. ويلاحظ جـ.كانجيلهم، في إشارته لأعمال جورج فريدمان، «أن الحركات التقنية الزائدة، وهي حركات بيولوجية ضرورية، كانت أول حجر عثرة صادفه هذا التشبيه التقني للحيوان البشري بالآلة»[20]. لقد عرفت الاستعارة الميكانيكية للجسد حظوة تاريخية كبيرة بالرغم من حدودها الضيقة، والنقد الذي استطاعت أنْ تكون موضوعاً له. إننا سنجدها ثانية، غالباً، في طريقنا أثناء هذا المسار المتعرج وسط الحداثة.

---

(19) ميشال فوكو (Michel Foucault): «**المراقبة والمعاقبة ، ولادة السجن**» (Surveiller et punir, Naissance de la prison)- منشورات Gallimard- 1975- ص : 138- من أجل تحليل مُعمَّق للأنظمة نحيل الى هذا المؤلَّف.

(20) جورج كانجيلهم مرجع سبق ذكره ص 126.

منذ القرن السابع عشر بدأ انقطاع مع الجسد في المجتمعات الغربية. إنَّ وضعه بصفته موضوعاً بين مواضيع أخرى، بدون جدارة خاصة، واللجوء المبتذل منذ هذا العصر الى الاستعارة الميكانيكية من أجل أخذه بالحسبان، والأنظمة، والترميمات التصحيحية التي تتضاعف[21]، هي من بين المؤشرات التي تسمح باستشفاف الشك الذي يُثقل على الجسد، والإرادات المتناثرة المبذولة من أجل تصحيحه، أو تعديله إن لم يكن بالامكان إخضاعه كلياً للميكانيكية. إن تصوراً تخيُّلياً خادعاً ضمنياً، غير قابل للصياغة بالتأكيد، يكمن تحت هذه المؤشرات ؛ انه تصوّر يستهدف إلغاء الجسد، ومحوه. بلا قيد ولا شرط ؛ إنه الحنين لوضع بشري لم يَعُد يَدين بشيء للجسد، مكان السقوط.

إن التقنية والعلم المعاصرين يندرجان ضمن الخط المستقيم لهذا المسعى الذي لم يُكذَّب مطلقاً منذ ذلك الحين: كيف نصنع من هذا المُفْسِد الذي هو الجسد موضوعاً قابلاً للتشغيل، وجديراً بالطرق التقنية والعلمية. إن العلم يدخل في علاقة مزدوجة بشكل مدهش مع الجسد: إنه النموذج المضاد له، فهو يحتويه، ويسعى للتخلص منه، وبنفس الوقت يسعى باستمرار لفسخه ثانية بوسائله الخاصة وبطريقة غير موفقة. إنّ كل تاريخ العلم لم يكن ربما إلاّ تاريخ التصحيحات الجارية على نواقص الجسد (في نظره)، الشَطْبات التي لا تحصى للهروب من طابع المؤقت وحدوده. إنه أيضاً إغراء من الخالق لأنْ يُقَلِّد ويُؤَثِّرَ عليه تقنياً. إن واجهة أخرى، أكثر بدهية دوماً، تنكشف اليوم: إن الصراع ضد الجسد يكشف بنيته المُخبَّأة، والمكبوت

(21) «في القرن السابع عشر ضاعف العلم الجراحي بطريقة حاسمة الأمثلة على الأجهزة المُصَحِّحة. لقد بسط الفكر الميكانيكي الجديد خصوبته على جسد أصبح هو نفسه آلة. وتضخمت الترسانة العلاجية فجأة بالأجهزة ، التي ، بالرغم من دواليبها الخشنة والبدائية ، كانت تستهدف التصحيح. لقد كان ينبغي أن يُبتذل المجال الجسدي ، وأن تتعمم الميكانيكية لكي تولد مثل هذه الاقتراحات». جورج ڤيغاريللو (G. Vigarello)مجموعة ألعاب مُصَحِّحة : شواخص للتاريخ (Panoplies redresseuses: Jalons pour une histoire)في «**Traverses**»العدد 14 ـ 15(مجموعة ألعاب الجسد) 1979- ص : 121. أنظر أيضاً لنفس المؤلف : «**الجسد المُصَحَّح**» (Le corps redressé) - باريس - منشورات Delarge - 1978.

الذي كان يدعمه: الخوف من الموت. إن تصحيح الجسد، وصنع ميكانيك منه، وربطه بفكرة الآلة يعني التخلص من هذا الأجل، ومحو «خِفَّة الكائن التي لا يمكن دعمها» (على حدّ تعبير م.كاندورا). إن الجسد هو مكان الموت في الإنسان. أليس هذا ما غاب عن ديكارت، بشكل هفوة، عندما فرضت صورة الجثة، في «**تأملاته**»، نفسها فجأة على تفكيره من أجل تسمية وضعه الجسدي: «اعتبر نفسي أولاً أنَّ لديَّ وجهاً، ويدين، وذراعين، وكل هذه الآلة المؤلفة من عظم ولحم، كما تبدو في جثة، أطْلقت عليها اسم جسد». إنها صورة مزعجة أكثر كلما كانت ضرورية أقل. وحتى شاذة.

إنّ دمج الجسد في الفلسفة الميكانيكية يتعثّر بالـمُتَبقّي الذي كان مُكرهاً على إهماله تحت طائلة إبطاله، وهو الانسان. فالتعقُّد اللانهائي للوضع البشري المرتبط بالبُعد الرمزي هو حَدٌّ يصطدم به التشبيه الشائع بين الجسد (أي الفرد) والآلة. إن الجسد المُجَابَه بطرق العقلنة هذه يبدو كحيوان يسكن في قلب الكائن، الذي لا يمكن إدراكه، إلاّ بطريقة مؤقتة وجزئية. إن الجسد هو الأثر، الذي يعود تاريخه لآلاف السنين، للأصل غير التقني للإنسان.

إنها غلطة المصادر التي تسعى عدة طرق جاهدة لتصحيحها. إن الدمج الميكانيكي للجسد البشري، الذي يترك بشكل غريب العمق البشري جانباً، يُعبِّر، في الحداثة، عن الجدارة الوحيدة التي من الممكن إسنادها للجسد. إن إعجاب الجرّاحين أو البيولوجيين أمام الجسد الذي حاولوا أن يُدْخلوا إليه الألغاز، أو الإعجاب الأكثر براءة للانسان الجاهل يُتَرْجَمان بنفس الصرخة: «يا له من آلة عجيبة، هذا الجسد البشري». إننا لن نَعُدَّ المؤَلَّفات أو الفصول التي تشهد على هذا الدمج. فاللغة الشائعة تجعل منه شيئاً مُقَوْلباً. إننا لن نعرف كيف نُعبِّر بشكل أفضل عن إندهاشنا اليوم من توصيل الجسد بالآلة. لقد تغلبت الفلسفة الميكانيكية تاريخياً على الرؤى الأخرى للجسد. ولحم الانسان يَحْمل على الحيرة، كما لو كان على الانسان أن يهبط عن حقيقة قليلة المجد. إن الاستعارة الميكانيكية المُطبَّقة على الجسد تَرِنُّ كما لو أنها تعويض من أجل إعطاء الجسد جدارة لم يكن ليمتلكها لو بقي مجرد جهاز عضوي.

الفصل الرابع

اليوم، الجسد....

ما هو حال التصورات الحالية للجسد في المجتمعات الغربية ؟ لقد رأينا أن العقلانية الوليدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر جدَّدت بشكل جذري معايير المعرفة. فما هو حقيقي لم يعُد مُستمداً من الإرث السلفي للأساس الثقافي. والمعرفة - الحِسِّيّة، جزئياً، المرتكزة على التقاليد، والشائعة، بشكل مُحتمل، بين مجموع الجماعة، استُبْدِلت شيئاً فشيئاً بمعرفة الاخصائيين، المؤهلين الوحيدين لتقويم معايير ما هو حقيقي إنطلاقاً من مجموعة من القواعد التي تتطلع لصلاحية مستقلة عن الثقافات، وعن التاريخ. لقد أُعلن الطلاق إذن بين المعارف الشعبية للجسد، التي ما زالت نشطة حتى في أيامنا هذه، ولا سيما عبر تقاليد الإشفاء، والثقافة العالِمة، ولا سيما البيوطبية (Biomédicale).

المعرفة البيوطبية

إنَّ الحديث عن الجسد في المجتمعات الغربية اليوم، يؤدي لإثارة الإشارة للمعرفة التشريحية - الفيزيولوجية التي يرتكز عليها الطب الحديث. ويفترض هذا الأمر وجود إجماع حول المعرفة والتطبيقات التي تتضمنها، مع نسيان «أن المجتمعات ليست مطلقاً مثلما تبدو أو تزعم أنها تكون، فهي تُعبِّر عن نفسها على مستويين، على الأقل ؛ الأول سطحي، يُظهر البنى «الرسمية»... والآخر، عميق، يفتح باب الدخول الى العلاقات الحقيقية، الأساسية أكثر، والى الممارسات المُوحية بديناميكية النظام

الاجتماعي»[1]. إنّ المعرفة البيوطبية هي التصور الرسمي، بشكل ما، للجسد البشري اليوم. فهي التي تُعَلَّم في الجامعات، وعليها ترتكز مخابر البحث، وهي التي تؤسس الطب الحديث... ولكن بما إنها عنصر من الثقافة العالِمة، فإنها معرفة خفية قليلة الانتشار بين صفوف المعاصرين.

وفي الواقع، فإن كل فاعِل، في المجتمعات الغربية اليوم، يعيش مع معرفة ضبابية، الى حدٍ ما، عن جسده. فكل فرد تلقّى شيئاً من المعرفة التشريحية والفيزيولوجية وهو على مقاعد المدرسة أو الثانوية، وذلك من خلال النظر الى الهيكل العظمي في قاعات الدرس، والى اللوحات الموجودة في القاموس، أو من خلال استيعاب المعارف المبتذلة التي يتم تبادلها يومياً بين الجيران والأصدقاء، والتي تأتي من التجربة المُعَاشة أو من الاتصال مع المؤسسة الطبية، أو بتأثير من وسائل الاعلام، الخ. لكن هذه المعرفة تبقى مُبهمة. ونادرون هم الاشخاص الذين يعرفون حقيقة مكان الاعضاء، ويفهمون المبادىء الفيزيولوجية التي تبنى عليها مختلف الوظائف الجسدية. وهذه معارف أكثر من بدائية بالنسبة لأغلبية الاشخاص. وهم لا يعتمدونها في الواقع إلاّ بطريقة سطحية. أما في ما يتعلق بالوعي الذي لديه عمّا يُؤَسِّسُه فيزيائياً، وعمّا يصنع الداخل السري لجسده، فإن الشخص يلجأ، بشكل موازٍ، للعديد من المراجع الأخرى.

المعارف الشعبية للجسد اليوم

إن اللجوء الى ممارسات ما زالت حتى وقت حديث مطبوعة بالشك، بالخرافة، والجهل، والمكر، الخ، يشهد على العَوْم الحالي للمراجع وجاهزيتها حتى بالنسبة لأشخاص ينتمون بتكوينهم وفئتهم الاجتماعية الى عالَم غريب جذرياً عن هذه المعارف. حتى إنسان المدينة الذي يأخذ طريق الريف (أو يصادف مُعالجاً تقليدياً في مدينته نفسها) لا يبحث فقط عن شفاءٍ فَشِلَ الطب في إعطائه له، وإنما يجد أيضاً في اتصاله بالمُعالِج كشفاً عن صورة لجسده أكثر جدارة بإثارة اهتمامه من تلك التي تقدمها له المعرفة البيوطبية. إنه يكتشف، في الحوار مع المُعالج، بُعداً رمزياً يثير

---

(1) جورج بالانديه: «**حسّ وقوة**» (Sens et puissance) باريس - منشورات P.U.F - 1981 - ص: 7.

اندهاشه، حوار سيلاحقه التساؤل غالباً لمدة طويلة بعد ذلك. إنه يُغني وجوده بذَرَّةٍ رمزية.

إن المعارف عن الجسد التي يمكن تبيّنها في التقاليد الشعبية عديدة، وهي غالباً ضبابية إلى حد ما. فهي ترتكز بالأحرى على المهارات أو على آداب السلوك التي ترسم بشكلٍ مجوّف صورة ما للجسد. لكنها أولاً مع ذلك، وكما قلنا سابقاً، معارف عن الإنسان. فالجسد فيها لا يُنظر إليه مطلقاً بصفته متميز عن الإنسان، كما في المعرفة البيوطبية. إنَّ هذه المعارف التقليدية لا تعزل الجسد عن الكون ؛ إنها تتمفصل على نسيج من الاتصالات، يُظْهِر أنَّ نفس «المواد الأولية» تدخل في تركيب الانسان والعالَم.

لقد كرّست إيفون ڤيرديه، في دراسة حديثة عن التقاليد التي بقيت حَيَّة في قرية مينو الصغيرة بمنطقة البورجوني، صفحات جميلة لتحليل الفيزيولوجيا الرمزية للمرأة، ولا سيما أثناء عاداتها الشهرية. فخلال هذه الأيام القليلة بالفعل، لا تنزل المرأة مطلقاً الى القبو الذي تخزن فيه المؤن الغذائية للأسرة: كاللحم المُملَّح، والمُخلَّلات، وخوابي النبيذ، الخ... وذلك تحت طائلة إفساد الأطعمة التي تمسّها بطريقة لا يمكن معالجتها. ولنفس الأسباب، لا يُقتل الخنزير مطلقاً أثناء الفترات التي تكون فيها المرأة بهذه الحالة.

إن التأثير المُتْلِف للدم الذي ينزف منها يمتد أيضاً للمهام التي تقوم بها عادة في المنزل. فقد أعلنت إمرأة لڤيرديه: «من المستحيل صنع الحلويات والكريمات ! كما أن المرأة لا يمكن أيضاً أن تصنع المايونيز أو تُرَكِّب البياضات النظيفة. فهذه المهام لن تستقيم»[2]. إن صلات رمزية وثيقة تُنسج بين جسد المرأة وبيئتها، وتؤثر على العمليات الطبيعية أو على أعمالها المُعتادة، كما لو كان حينذاك للجسد، المُتَحوِّل من خلال سيلان الدم، القدرة على الانتشار خارج حدوده، لكي يغيّر أيضاً ترتيب أمور الحياة. «خلال دوراتها، تلاحظ إ. ڤيرديه، ونظراً لكونها غير خصيبة، تعطل النساء كل عملية تحوُّل تستدعي الإخصاب: لنفكر بالبيض، والكريما،

(2) إيفون ڤيرديه (Yvonne Verdier) : «**طرق القول ، طرق العمل**» (Façons de dire, façons de faire) - باريس - منشورات Gallimard - 1979 - ص : 20.

والمستحلَبات، والصلصات، والسمن، وكل ما يجب «أن يستقيم». إن حضورها سيؤدي لإجهاض كل هذه المظاهر البطيئة للحَمْل التي يُمثلها امن في إناء التمليح، والنبيذ في الدَنّ، والعسل في الخلية» (ص 37). إن الجسد يشبه حقل قوة في حالة رنين مع ما يقترب منه. إنّ الجسد، في التقاليد الشعبية، يكون على اتصال دائم بالعالَم، إنه قطعة غير منفصلة عن العالَم. وهذه المعرفة لم تختفِ بشكل تام من الريف، بالرغم من أنها اليوم مجزأة أكثر.

عديدة هي أيضاً مفاهيم الجسد التي تهيمن على تفسير الاضطرابات أو الأمراض، والتي تُعيد الوضع البشري إلى وصاية الكون. منها طب التواقيع(Médecine des signatures)، كما نَظَّره باراسلس (Paracelse) خلال القرن السادس عشر، والذي ما زلنا نجده ثانية في المعتقدات الشعبية التي تؤمن بأن عنصراً معدنياً أو نباتياً يُفْترض أنه يساعد على الشفاء من مرض ما لأنه يحتوي في شكله، أو عمله أو مادته بعض التشابه مع العضو المُصاب أو مع مظاهر المرض (على سبيل المثال: الكستناء الهندية التي تساعد على اختفاء البواسير، وحجر اليَشْب الأحمر الذي يوقف نزف الدم، الخ). والمفهوم الذي نجده ثانية في شكل قريب، في أسس الطب التجانسي (L'homéopathie) ؛ والرؤية الفلكية للجسد التي تدرج الأعضاء تحت تأثير الكواكب السَيَّارة عبر نسيج من الاتصالات: يبدو الانسان فيها كعالَم صغير. إن نفس العناصر المُكوِّنة تدخل في تركيب الإنسان والعالَم، ولهذا فإن القوانين التي تتحكم بسلوك الانسان ترتكز على صفات الكواكب وحركاتها. إن المُنَوِّم المغناطيسي ينقل عبر حركة الأيدي طاقة تُحيي المناطق المريضة، وتعيد ثانية للجسد حالة الانسجام مع تيارات بيئته. إن الجسد البشري هنا عبارة عن حقل قوة خاضع لتحولات ومتغيرات يمكن للشافي أن يقاتلها. إن اخصائي المعالجة بإشعاع التمغنط يسجل بواسطة بندوله الطاقة المتصاعدة من النسج، ويستجوب أداته من أجل تحديد تشخيصه بدقة، وذلك من خلال طرح أسئلة مباشرة عليه، يقوم بالاجابة عليها من خلال دورانات يعرف المُمارس معناها. كما يبلور مُضمِّد السر، بالصلاة التي يتمتم بها، والمُنَسَّقة مع حركات دقيقة يرسمها على جسد مريضه، قوى خيِّرة تُسَكِّن المرض. وكذلك يفعل المُوَجِّه (لامس وساحر النار، الخ) الذي تكمن سلطته في قطع نار الحرق، والشفاء منها من دون أن تترك أي أثر على الجلد. إن مضمد السرّ أو ساحر النار ليس لديهما أي معرفة خاصة بالجسد البشري، إلاّ أنهما يمتلكان بالأحرى

مهارة مُكتسبة بفضل النقل من مُطَبِّب قديم أو بواسطة موهبة شخصية. إنهما يضعان قيد العمل فعاليّة رمزية، من دون أن يهتمّا بأسباب الاضطراب أو بأساليب عمل الأعضاء. فالأشياء الوحيدة المهمة في نظرهما هي الإيمان الذي يستثمرانه في عملهما، والصلوات التي يهمهمون بها. أما المعتقدات الشعبية فتكتفي من جهتها بالحكم على الآثار الخيرة التي حثّ عليها هذان المُطَبِّبان، وبالتماسها(3).

إن اندماج الانسان في العالَم holisme يُعبِّر عن نفسه أيضاً من خلال الاتصال الملائم ببعض الأحجار، والينابيع، والسواقي، والأشجار والنصب الحجرية القديمة والنصب التاريخية الخ.. التي يُفترض أنها تساعد على شفاء أولئك الذين يسعون اليها. ونفس المنطق نجده في اللجوء الى القديسين المُطَبِّبين الذين تتجه تقاليدهم اليوم للضياع، تماماً كتقاليد الأماكن المُساعِدة التي تحدثنا عنها أعلاه.

إن الخرافة الشعبية ترجع الى القدر السيىء الذي رماه حاسد، والذي يعطل جسد الضحية أو يغطّسه في الشقاء بإصابته لأسرته أو لأمواله. إنّ رامي القدر استطاع أن يستعمل، من أجل ضمان نفوذه، قلامة ظفر، أو براز أو شعر عائد لضحيته. ويتركز حضور الشخص هنا كلياً في القطع الدقيقة المأخوذة من جسده. إن «السحر الجذاّب» يفترض كمُسَلّمة وجود صلة نهائية بين العناصر التي كانت في يوم ما على اتصال، ولا سيما المواد المنتزعة من الجسد (الأظافر، الخ) ؛ أما «السحر بالتقليد» (حيث يتم العمل على دمية تشبه الضحية، الخ) فيؤثر فيه الشبيه على الشبيه. وعبر هذين المنطقين، يجعل اللحم من نفسه شيئاً يمكن للسحر أن ينفذ اليه وينتهكه. إنّ الجسد، في السحر الشعبي، لا يُحاصَر داخل حدود جلده، وكل ما يصنع الهوية الاجتماعية للانسان: أي أمواله، وأقربائه ومواشيه، الخ. فالجسد لا يُعَدُّ مقطوعاً عن الشخص، إنّه يُجسّد وضعه، ويبقى متضامناً مع كل المواد التي تنفصل عنه أثناء حياته. إن القطعة المأخوذة من الجسد تضمن إذن رمزياً حدوث التأثير على وجود الضحية.

---

(3) من أجل وصف أكثر عمقاً للمعارف التقليدية للجسد ، نحيل الى فرانسواز لو (Françoise Loux) : «**الجسد في المجتمع التقليدي**» (Le corps dans la société traditionnelle) - باريس - منشورات Berger- Levrault - 1979 - وتحت إشراف ف.لو : «مضمدو السرّ والألم» (Panseurs de secret et de douleur) - مجلة Autrement - العدد 15 - 1978.

هكذا نلاحظ عبر هذه الممارسات التقليدية المختلفة وجود صلة رمزية وثيقة بين البشر ومحيطهم.

زينة المسرح

سلبت المعارف العلمية حول الجسد هذا الأخير من كل قيمة ذات طابع أخلاقي. ووضعته عارياً على غرار النموذج الميكانيكي. وفي هذا يكمن إفلاس انتروبولوجي ستستفيد منه معارف أخرى حول الجسد، سيلجأ اليها أشخاص فاعلون وهم في صدد بحثهم الواعي، إلى هذا الحد أو ذاك، عن إضافة روحية، ليست هنا في الواقع إلاّ إضافة رمزية.

إن الطابع الفردي للعديد من قطاعات الحياة الاجتماعية الغربية يترك الأشخاص أحراراً، نسبياً، في اختياراتهم، وذلك عبر خضوع شكلي لسلسلة من القواعد. لكن كل هذا لا يتم من دون انعكاسات على الطريقة التي يتصور الاشخاص بها أجسادهم. إنَّ العالَم العقلاني «غير قابل للسكن» هنا حيث ينقص البُعد الرمزي. أما العالَم الخائب الأمل فيتطلع إلى روحانيات جديدة، لا تخلو غالباً من صورة ظاهرية، هي موضوعٌ لاستثمار نفساني كبير، وتقوم على تشكيلة واسعة من تصورات جسدٍ مُقتلع الجذور من أرضه الأصلية، تستند الى فلسفةٍ وأنماطِ الحياة كانت تعطيها معنى، مُبَسَّطة أحياناً حتى الكاريكاتور، ومُتحَوِّلة الى طرق تقنية.... إن سيرورة إعادة ترميز بدأت بالتَّمَرُّس. إن المخيال يأخذ هنا بثأره من خلال إعادة القيمة للجسد. لقد ربط الانقطاع الابيستمولوجي الجاليلي مصيرهما بعد أن رمى كل منهما في نفس الإهانة، ولهذا فإنهما سيحرران نفسهما بنفس الحركة.

إن الإنسان العامي يُلقي على جسده معرفة متعددة العناصر تشبه زينة المسرح (Le manteau d'Arlequin)، معرفة مصنوعة من مناطق ظل، وعدم دقة، وغموض، ومعارف تقريباً مجردة يضفي عليها بعض التضاريس. وغالباً ما تُعَدَّل الصيغة العامية للنموذج التشريحي الفيزيولوجي بواسطة المعتقدات المُبتذلة اليوم حول الأمواج والطاقة والكواكب، الخ. إننا نشهد في المجتمعات الغربية تعدداً في التصورات، المُنظَّمة الى هذا الحد أو ذاك، حول الجسد، والمتنافسة مع بعضها البعض.

إنّ كُلّ فرد «يحيك» رؤيته الشخصية للجسد، ويُحكِم صياغتها بطريقة معقدة، من دون اهتمام بالتناقضات أو بعدم تجانس الاستعارات. ونادراً، بالفعل، ما يبدو هذا

التصور متماسكاً إذا قارنا العناصر التي يتألف منها. إنَّ المريض، في الوقت الحاضر، يتوجّه أولاً الى طبيب عام أو إلى أخصائي في العضو أو الوظيفة التي تجعله يتألم. وهكذا يعتمد في البداية الأسلوب التشريحي - الفيزيولوجي للجسد. لكن نفس هذا المريض، الأمين على الميل الذي يقود الى إخفاقات الطب التي يلتمسها المُطَبِّب، يمكن فيما بعد أن يلجأ الى مُنَوِّم مغناطيسي أو إلى مُضَمِّد سرّ، بل أن يتوجّه الى أشكال الطبّ «العذبة» ويستشير طبيباً تجانسياً، أو معالجاً بطريقة الوخز بالابر. وهذا، من دون أن يهتم بواقع أنه ينتقل هكذا، وبدون تماسك، من رؤية الجسد الى رؤية أخرى.

ويمكن لنفس الشخص أن يعكف، من جهة أخرى، بشكل نظامي، على ممارسة اليوغا أو التأمل وفق طريق الزنّ (Zen)، وأن يتمنى أن يتدرب على طريقة التدليك الصيني أو الياباني التي يمكن أن يقترحها عليه، بإشراف، نادي التنشيط الثقافي في حَيِّهِ، كما يمكنه أيضاً، وبشكلٍ موازٍ، القيام بتحليل نفسي إذا ظنّ أن الجسد يُبلور الألعاب البارعة واللاواعية للرغبة والكبت.

وفي كل يوم، يمكن لنفس الشخص أن يقرأ في صحيفته المحلية البيانات الاعلانية للممارسين الذين يعرضون عليه خدماتهم: كالمُنَوِّمين المغنطيسيين، والاخصائيين في المعالجة بإشعاع التمغنط، والنُسَّاك (وجميعهم بعيدون عن الأرض الأصلية لهذه الممارسات، وغالباً ما يكونون ماكرين أكثر مما هم مُطَبِّبين)، والعَرَّافين، والمشعوذين، والمُنجِّمين الفلكيين وغيرهم من الميتافيزيكيين، الخ...

وإذا ما شُكِبَ أيضاً في الوسط «النفساني»، فإنه سيستطيع، بالشكل الموافق له، أن يقوم بدورة تدريبية في مجال الطاقة الحيوية، وغيره من مجالات المعالجات الجسدية التي تقوم على نماذج نظرية مختلفة.

جماعة ضائعة ؟

إنَّ المعاني المُعَلَّقة بالانسان وبجسده بدأت تعوم، وتتزاوج فيما بينها بلا تمييز، وتتطعم ببعضها بشكل متبادل. وهذه الحركة لم توفِّر المفاهيم الشرقية الكبرى. فاليوغا، والشمَّانية (Le Chamanisme)*، والزنّ، والوخز بالأبر، والتدليك، من مختلف التقاليد، والفنون الحربيّة، اختُزِلَت لبعض الأفكار البسيطة، لقبضة من الصيغ

(*) مذهب عبادة الطبيعة والقوى الخفية.

النموذجية، ولحركات بدائية ؛ لقد تحولت الى مجرد تقنيات جسدية. وبدأت تعوم في حالة انعدام جاذبية، وتستعد لكل الانحرافات.

إنّ هذه الطرق العديدة التي تستثمر اليوم سوق المعَالجات أو الخيرات الرمزية هي، مع ذلك، غريبة جذرياً، بل وحتى متخاصمة. لكنها لا تعيش في حالة تناقض بالنسبة للاشخاص الذين يسعون فقط للوصول الى فعاليّة العلاج. ولئن وجدوا الشفاء بفضل هذا المفهوم أو ذاك للجسد، فإن هذا لا يقودهم أبداً للانتماء اليه مرة واحدة وللأبد.

إنّ هناك ميل كبير للاعتقاد بأن نموذج الجسد الذي كَرَّسته المراجع البيوطبية يستحوذ على الإجماع. إلاّ أن المعارف حول الجسد، سواء أتت من الشرق، أو من كاليفورنيا، من زمنٍ وَلّى، أو أنها أدت الى التكنولوجيات المتقدمة في بعض المستشفيات، هي اليوم مقبولة على حدٍ سواء. لقد أصبحت الألبسة المريحة التي نلبسها في صدفة النشاطات الشخصية أو طلب المعالجة. ومع ذلك، فإن من الصحيح أن الإنسان الريفي في الماضي، أو حتى في بعض المناطق الريفية اليوم يَمُرّ أيضاً من مضمد السرّ الى رافع القدر، أو من المُنَوِّم المغناطيسي الى الورع تجاه القديسين المطببين، من دون أي اهتمام بتماسك الموقف. إنَّ عدة طبقات من المعارف الخاصة بالجسد تتكدس فوق بعضها البعض، والشخص، في بحثه عن العلاج الفعَّال، لا يتحرّج أبداً من الانتقال من نموذج شافي لآخر، حسب سمات اضطرابه، لكن الإنسان في هذا السياق التقليدي، يغرف وفقاً لموافقاته الشخصية ولمعارفه التجريبية من داخل مجموعة من طرق العلاج التي تحوز على موافقة الجماعة بأسرها. وكل طريقة من هذه الطرق تساهم في النسيج الاجتماعي والثقافي الذي يُؤَمِّن للانسان أُلفة نظرته عن العالَم. إن التماسك النسبي في المواقف الذي كان يتجلّى في المجتمعات التقليدية، والذي ما زال حياً، طوعاً أو كرهاً، في المناطق الريفية، يُمحى أمام نماذج مؤقتة، أكثر قرباً من الملصقات السيريالية، عندما ندخل في المجتمعات الحديثة.

إن الإنسان الفاعِل في البلاد الغربية يختلق المعرفة التي لديه عن جسده، المعرفة التي يعيش معها يومياً، إنطلاقاً من إسقاط من نماذج غريبة، مهضومة جيداً الى هذا الحد أو ذاك، وذلك من دون أن يهتمّ بملاءمة الاستعارات. إن الإفراط في الصور

الحالية للجسد لا بد أنْ يُذَكِّر بالجسد المُقَطَّع للانسان المصاب بالفصام. إن للشخص نادراً صورة متماسكة عن جسده، إنه يُحَوِّل هذا الجسد الى نسيج مبرقش من مصادر مختلفة. فأي نظرية حول الجسد لا تشكل موضوعاً لإجماع لا عيب فيه. إن الفرد، الذي لديه حرية الاختيار بين عدد غفير من المعارف الممكنة، يتذبذب بين معرفة وأخرى من دون أن يجد مطلقاً تلك التي تناسبه كلياً. إنّ حريته كفرد، وقدرته على الخلق تتغذّيان من عدم اليقين هذا، ومن البحث الدائم عن **جسد ضائع**، هو في الواقع بحث عن **جماعة ضائعة** (أنظر: الفصل 1 و2).

الفصل الخامس

تـجميل الـحياة الـيومية

الـحياة الـيومية والـمعرفة

إنّ الواقع الاجتماعي لا يُجَمَّد مطلقاً، ويُخَلَّد، ويصبح بالتالي موضوعياً، إلاّ بطريقة مؤقتة. إنّه حيّ، ومنسوج في داخـل شبكة من العلاقات التـي لا تكون مطلقاً ثابتة بشكل حقيقي، بل تبحث دائماً عن علاقة جديدة. إنَّ كثرة وقائع وحـركات الـحياة اليومية تُطْلِقُ فـي هذا الصدد تـحدّياً من العسير دعمه. لقد تبـيّنَ جورج بالانديه جيداً، وربما بلـمسة سُخرية، إنّ علـم اجتماع الـحياة اليومية «يتصنّع النظر للنسـخة السلبية... إنه يتـحدَّد بدقة من خلال ما يتـجنب النظر اليه، أكثر مـما ينظر إلـيه»[1]. إن لانهائية الـحياة اليومية (لانهايتها أيضاً) ليست مفهوماً لاهوتياً، وإنما هي إثبات مبتذل لهروب الزمن، ولتراكم يوم فوق آخر مختلف عنه بشكل طفـيف، لكن عمله يُساهم، ببطء أو بقسوة، حسب الظروف، فـي تـحويل الـحياة اليومية. إنها أيضاً إثبات لتعقد الـموضوع وللتعدُّد غير الـمُـمِلّ لـمعانيه.

إن الـحياة اليومية هي الـملـجأ الـمضمون، ومكان الاشارات الـمُطَمْئِنة،

---

(1) جورج بالانديه : «مـحاولة للتعرف علـى الـحياة الـيومية» (Essai d'identification du quotidien)- فـي «الدفاتر الدولـية لعلـم الاجتماع» (Cahiers internationaux de sociologie)- الـمجلد LXXIV- 1983- ص : 5.

والمجال الانتقالي (على حد تعبير وينّيكوت) للراشد. إنها الملجأ الذي يشعر فيه بأنّه محميٌ وسط نسيج صلب من العادات والروتين، خلقه بنفسه مع الزمن، من مجريات معروفة جيدة، ومُحاطة بوجوه مألوفة. في هذا المكان تُبنى الحياة العاطفية والعائلية، والمهنية وروابط الصداقة، ويُحْلَم الوجود. وهنا أيضاً تخمد آثار الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية التي تُضِرّ بالعلاقات الحميمة، وتُناقَش وتُكَيَّف مع الحساسيات الفردية. وهنا أخيراً تكون نوايا الفاعِلين مَلَكات، ويحسُّ كل فاعِلٍ بأنه سيد نفسه، بعكس الميدان الاجتماعي الذي يفرض السلوك والقواعد التي لا تحوز دائماً على انتماء الجميع. إنّ الحياة اليومية تَنْصب جسراً ضيقاً بين العالَم المُراقب والهادىء المتوفر في البيت، والمصادفات والفوضى الظاهرة في الحياة الاجتماعية.

وتلعب الاستعمالات المُنَظِّمة للجسد دوراً أساسياً في شعور الأمن الذي يولد من الطابع الواضح والمألوف للحياة اليومية. إنَّ تَصَفُّح كتب الطقوس طوال النهار يَدِين بفعاليته لهندسة معمارية للحركات والأحاسيس والإدراكات الحسّية التي تصنع جسداً للفاعِل، وتخفف عنه جهداً كبيراً جداً من اليقظة، في مجرى مختلف سلاسل حياته. إنّ هناك في أساس كل كتب الطقوس تنظيماً دقيقاً للجسد. تنظيم هو، في نفس الوقت، مُشابه دائماً، ومُغاير دائماً، بشكل غير ملموس. إن الإنسان يوجد عاطفياً في العالَم، وسلوكه ليس فقط انعكاساً لوضعه الرمزي في نسيج الطبقات أو الفئات الاجتماعية. فمزاجه يُلَوِّن الحركات والأحاسيس، ويُعدِّل الانتباه للأشياء، ويُكَدِّر الجسد أو يجعله جاهزاً، ويُصَفِّي الأحداث. إنَّ نهار اليوم ليس تكراراً لنهار الأمس. وأحاسيس وكلمات وانفعالات أو حركات البارحة لا تتكرَّر في اليوم الحالي. إنّ عدداً غفيراً من الاختلافات يتكدَّس، ويُعَدّ أساسياً لوجود الانسان، وليس أقل إثماراً بالنسبة للباحث من النسيج المتخلِّف الذي يرسم خطّه الأحمر عبر الزمن. إن دراسة الحياة اليومية المتمركزة حول استعمالات الجسد تُذَكِّر بأن الإنسان، في رغوة الأيام هذه، ينسج مغامرته الشخصية، ويكبر ويحب ويشعر باللذة أو الألم، باللامبالاة أو الغضب. إن نبضات الجسد تُسْمِع استمرارية أصداءها في علاقة الشخص بالعالَم، عبر تصفية الحياة اليومية. وهذا الفصل يدعو للبحث في وضع علامات هذا الاقتصاد الجسدي.

تعود دراسة الحياة اليومية لاختصاص علم أقل مِمّا تعود لفنٍّ. فهي تتطلب لدى الباحث نوعية ما من الانتباه لعالَمٍ عائم بالمعاني. وبنفس الطريقة التي وصف بها

باشلار (Bachelard) الشعر كوظيفة يقظة، يكتسي فهم عالَم الاجتماع نوعاً من التلوين الكيماوي، يتجلّى في توضيح المعاني التي حَلَّت الالفة كل عمق لها. إن رمز إدغار بو (Edgar Poe) على الرسالة المسروقة هو فصل أساسي في بيانه الابيستمولوجي. فالتكرارت التي تنسجُ بشكل لا ينتهي نسيجَ الحياة اليومية تُذيب تضاريسه. إنَّ النظرة، المعتادة على حضورها، تنزلق على الأشياء والأحاسيس أو الأعمال من دون أن تكون على اتصال بها. كما انَّ علم اجتماع الحياة اليومية يدنو من ابتذال الأيام على طريقة الرغبة المَنْسِيَّة في الأشياء الغريبة. إنه ينظر «بنظرة بعيدة» الى الزاوية المُعتادة للحسّ، المادة الأولى، بشكل ما، التي تُبنى الحياة الاجتماعية بأسرها إنطلاقاً منها. إنه يبني التغريب في قلب البداهة.

إن الوجود الجماعي يرتكز على تشابك طقوس تكمن وظيفتها في إدارة العلاقات بين البشر والعالَم، وبين الناس فيما بينهم. فكل إنسان، عبر مسيرته الخاصة، وبأسلوبه الخاص. يُرَمِّز العدد الغفير من الأوضاع التي يصادفها. إن الحياة اليومية هي المكان المميز لهذه العلاقة، لهذا اللقاء الذي يتجدَّد، في كل لحظة، مع الحسّ ووحدة الإحساس. إنّ تكرُّر الأعمال يؤدي الى تآكل الشعور بعمق وخصوصية الأشياء. فغير المُنتَظَر، وحسب درجة الغرابة التي يحتويها، يثير القلق أو مناقشات لا تنتهي تستهدف التقليل من أسراره. إن الحياة اليومية هي المكان، المجال الانتقالي (على حد تعبير وينّيكوت)، الذي يُدَجِّن فيه الإنسان واقع الحياة، ويمكن أن يوسّع، انطلاقاً منه، ميدان عمله عبر شعور من الشفافية النسبية[2]. شفافية ليست، مع ذلك، إلاّ الحادِث العارض لنظرة، بالقَدْرِ الذي لا تكون فيه مَعْلُومة، وإنما مبنيَّة.

إن أساليب الجسد لا تنجو من هذا الأثر للشفافية. فإضفاء الطابع الاجتماعي على الشخص يقود الى هذه الأحادية في الحياة اليومية، والى هذا الشعور بأنه يسكن بشكل طبيعي جسداً من المستحيل أنْ ينفصل عنه. وعبر الأعمال اليومية للإنسان،

(2) بهذا المعنى تُعَدّ الحياة اليومية «المكان للعديد من الديالكتيكات التي نعيشها ، وللروتين = وللحدث» ، أنظر كريستيان لا ليف ديبيناي (Christian Lalive d'Epinay) : «الحياة اليومية ، محاولة لبناء مفهوم اجتماعي وانتروبولوجي» (La vie quotidien, essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique) في مجلة **«الدفاتر الدولية لعلم الاجتماع»** - العدد : LXXIV ـ 1983.

يصبح الجسد غير مرئي ويُمحى طقوسياً من خلال التكرار الذي لا يملّ لنفس الأوضاع. والاعتياد على الادراكات الحسية. إن السرّ الذي يحتويه عمق جسده الخاص، بشكل فرضي، يتذرع بتكرار نفس الإشارات. ضمن هذه الشروط، لا يُعطى وعي الانغراس الجسدي للحضور البشري إلاّ بواسطة فترات التوتر التـي يصادفها الفرد. حينئذٍ يولد الشعور المؤقت بالازدواجية (La dualité) (بشعوراً مبتذلاً، من ال-مناسب فصله بشكل مطلق عن الثنائية: Le dualisme). إنَّ الألـم الثابت، والتعب، والمرض، وانكسار عضو، على سبيل المثال، تقلّص ميدان عمل الإنسان، وتُدْخل شعوراً مضنياً بالازدواجية التي تقطع وحدة الحضور: فالشخص يشعر بأنه أسيرٌ لجسدٍ يتخلّى عنه. إن نفس الشعور يظهر في الرغبة بإنجاز عمل أو انتصار بدني من المستحيل تحقيقه بدون براعة أو تدريب. إنَّ الانفصال عن الشخص المحبوب، وما يجرُّه معه من شعور بالوحدة، هو أولاً امتحان للجسد. لكن هذه الإزدواجية التي يشعر بها الشخص لا تقترن فقط بهذه الأزمات الشخصية. إنَّ أوضاعاً أخرى تعرفها أيضاً. منها على سبيل المثال، حالة نزف الدم أثناء الدورات الشهرية، أو تجربة الحَمْل لدى المرأة. إنها يمكن أيضاً أن ترتبط باللذة عبر النشاط الجنسي، والعاطفة اليومية، وسلوك الإغراء، الخ. ولكن في الاقتصاد الجسدي للحياة اليومية، يجب ملاحظة أنّ هذه الأشكال للإزدواجية لا تُعاش بنفس الأسلوب. فتجربة اللذة تُعاش بطريقة معتادة، طبيعية، وتتجه لأن تضمَّ الحضور. وبالعكس، تُعاش تجربة الألـم والتعب، دائماً، بأسلوب غرابة مطلقة، وشكل لا يقبل أن يقتصر على الذات. إنَّ ازدواجية الألـم تمزّق الحضور، بينما تُغنيه ازدواجية اللذة ببُعد جديد. وعلاوة على ذلك، فإن تجربة الألـم أو المرض تقود، بسبب غيريَّتها، الى القلق وعدم اليقين. إنَّ كل المظاهر التي يقوم طابعها الغريب، بقلب آحادية (Le monisme) الحياة اليومية (الانصهار بين أعمال الشخص وجسده) تتلقّى مواصفات دقيقة. إنَّ اخصائيين (كالأطباء، والمُطببين، ورافعي القدر، وعلماء النفس، الخ) يقومون بمهمة إعادة إدخال الحسّ حيث يكون غائباً، وبإقامة التماسك حيث يميل الجماعي لأنْ لا يرى إلاّ الفوضى. إنَّ عبء القلق الملازم للمظاهر غير المعتادة يُلْغَى هكذا أو يُخَفَّف بواسطة الترميز الجاري بمساعدة المُعالِج.

إنَّ إحدى المؤشرات الأكثر دلالة على إضفاء طابع اجتماعي على الجسد، تكمن في التقليل من هذه الازدواجيات القابلة لأن تُضِرَّ بشعور الحضور. ولهذا السبب تصُبّ عملية ترميز أساليب الجسد في آحادية طالما أن الشخص لم يُفصل

عن انغراسه المعتاد. ولحماية هذا الشخص بشكل دائم، يسهر العديد من الاخصائيين على صحته. صحة يتضمن تعريفها هذا التطابق المنسجم مع الذات الذي يُميِّز الآحادية ويُدَلِّل عليه، في المنطقة الغربية، من خلال الكتمان النسبي للنشاطات الجسدية. إن الجسد، ضمن الشروط العادية للحياة، أصبح شفافاً بالنسبة للشخص الذي يسكنه. إنه ينزلق بميوعة من مهمة لأخرى، ويتبنّى الإشارات الحركيّة المقبولة اجتماعياً، ويجعل نفسه قابلاً للاختراق من قِبَل معطيات البيئة، عبر نسيج متواصل من الأحاسيس. إن الجسد، بصفته شرطاً للانسان، لا يكف عن إنتاج وتسجيل الإحساس، عبر نوع من الآلية. إنه بهذا المعنى الـ coincidentia oppositorum الأكثر إثارة للدهشة في الحياة اليومية: إنه البداهة المَنْسِيَّة، الحاضر- الغائب الذي يفرض وجوده نفسه بشكل مُنَقَّط عبر انقضاء اليوم.

الجسد في وضعه الاقصى: تحوُّل نحو الحياة اليومية

على طريقة علم الاجتماع المجازي (opophatique) تقول لنا قصص السجناء أو المنفيين، بقوة، ما هو ليس جسد الحياة اليومية[3] . ففي هذه التجارب المحدودة التي تُسلَب فيها الحرية، وبخاصة عندما يُضاف الى ذلك التشوُّش، وضرورة العيش مع آخرين في حبْس لم يعتد عليه الإنسان الغربي، يتلهَّى الجسد، فجأة، بالإحساس بحاجة مُلِحَّة للحُكْم بجرأة على التجربة السابقة المغروسة في الحياة اليومية، وفي ثقافةٍ لا تُعطي للجسد إلاّ الانتباه الأكثر حذراً. إن هذه الأوضاع الحدِّيَّة تأخذ هكذا طابع المكان الكاشف. في هذه الظروف، يتأسس جسد الضحية في شكل من الوجود المُثنَّى. إنَّ ثنائية التجربة الجسدية في الحياة اليومية، تكون، دائماً تقريباً، مؤقتة وبلا نتيجة (إلاّ في حالة مرضٍ، أو حادث خطير يُشوِّه بشكل نهائي صورة الجسد) وترتفع هنا إلى قدرة بلا جدوى وسلبية دائماً. إن النضال المُتجدِّد في كل يوم من أجل البقاء يتضمن أولاً نضالاً ضد الجسد، وجهداً مستمراً بشكل دائم من

(3) أو بالأحرى ، إنها تصف لنا نموذجاً آخراً للحياة اليومية. منها ، على سبيل المثال يوم إيڤان دينسوڤيتش. إنه يوم من بين أيام اعتقاله الأخرى التي بلغ عددها 3653يوماً. لكنه «يوم طيب» ، بالرغم من كل شيء لأن المعتقل حافظ فيه على كرامته الشخصية. أنظر الكسندر سولجنتسين (Alexandre Soljenitsyne) -**«يوم إيڤان دينسوڤيتش»** (Une journée d'Ivan Denissovitch)- منشورات Julliard- 1963(ترجمة : موريس دوكايّو).

أجل دفع حدود التسامح الشخصي بعيداً، وإسكات الجوع والبرد، ونتيجة المعاملة السيئة وقلة النوم. إن وعي الإنسان الموجود في السجن أو معسكر الاعتقال ينتهي أحياناً إلى شكل من الثنائية الحقيقية أكثر مما ينتهي الى الإزدواجية، باعتبارها في مجمل الكلام تجربة مألوفة. إن الجسد يخضع هنا لنوع من الاستقلال ؛ انه مكان هندسي لكل العبوديات ولكل الآلام. إنَّ وعي الشخص يوضع في حالة انعدام الجاذبية، ويعيش في التمزق واقع تَجَسُّدِه. إن وجود المنفي يُشَبَّه، حسب المنظور الافلاطوني أو الغنوصي، بسقوط في الجسد، فهو يتحقق باستمرار في الـ ensomatose. فالضحية يُعارض جسده بارادة عاتية، مُرتبطة بقوة طبعه ورغبته في البقاء. لكن الإنهاك والجوع والخصومات والمعاكَسَات تقود المنفي الى خيط هشّ يُعَدُّ الموت فيه أحياناً أمراً بسيطاً. إنَّ المفارقة الضالَّة لهذا الوضع تتضمن مع ذلك أنَّ الفرد المحجوز في مركز الاعتقال لا يستطيع أنْ يدع نفسه يتميز عن الآخرين، وذلك تحت طائلة إثارة رد فعل الحُرَّاس: إن المحو الطقوسي للجسد يُدفع هنا إلى حَدِّه الأقصى. فالذي يمحوجسده أو وجهه من رتابة الأجساد أو الوجوه الأخرى يُعَرِّض نفسه لمحو حقيقي لحضوره من خلال الموت[4]. إن روبير انتيلم يتذكَّر «أن أي شخص لم يكن عليه أن يُعبِّر عن شيء لأجهزة الأمن النازية (الـ SS) بواسطة وجهه. فهذا الأمر يمكن أن يكون بداية لحوار، ويمكن أن يثير على وجه رجل الأمن شيئاً ما غير هذا النفي الدائم، شيء يكون هو نَفسه بالنسبة للجميع. وبما أن هذا التعبير كان غير مفيد، بل خطيراً، فقد كان علينا في علاقاتنا مع أجهزة الأمن النازية، أن نقوم بأنفسنا بجهد نفي من وجهنا، يكون متفقاً تماماً مع الجهد الذي يبذله رجل الأمن»[5]. ويضيف في مكان آخر، هذه الجملة الرهيبة التي تَنْصَبُّ هي أيضاً على الوجه، المكان الأكثر إنسانية لدى الإنسان: «إنّ رطوبة العين، والقدرة على الحكم، هما ما يُعطيان الرغبة في القتل. يجب أن تكون أملساً، شاهباً، وخاملاً، فكل فرد يحمل عينيه

(4) أنظر التحليل المُعمق في هذا الصدد في داڤيد لوبروتون : «الإنسان المُشَوَّه : بحث في تقديس الوجه» (L'homme défiguré: essai sur la sacralité du visage) مجلة : الأزمنة الحديثة (Les temps modernes) - العدد 510 - كانون الثاني / يناير 1989.

(5) روبير انتيلم (Robert Antelme) : **«النوع البشري»** (L'espèce humaine) منشورات Gallimard - Coll.«Tel» - 1957 - ص : 57.

كخطر» (ص: 241). إنَّ منطق القتل في المعسكر يَهْدِي كل منفي الى حقيقة جسده فقط، ويلغي بطريقة متعمدة السمات الأخرى للوضع البشري. إن تحويل الأجساد الى صابون أو الى دخان ليس إلاّ نقطة النهاية لهذه الآلية التي لا بد منها.

إنّ نبضات الجسد المستمرة التي تشعشع التجربة المقبولة، بشكل حرّ، والهادئة للحياة اليومية في ضمير الفاعِل تصبح في سياق المعسكر حدثاً حيوياً من المستحيل السكوت عنه. إن الجملة الأولى لشهادة روبير انتيلم لها دلالة بليغة: «ذهبت أبول» (ص: 15). ويكتب جورج هيڤرنو، الذي خضع لأسر طويل، كصدى: «رجال مع بعض، رجال يأكلون، يهضمون، يتجشأون، يقبعون مع بعض، ويذهبون مع بعض الى دورات المياه»[6]. إن الاختلاط يوضّح بداهة سمات حياة الجسد التي لا تشير اليها من حيث المبدأ قصص الحياة التقليدية، والسير الذاتية والروايات، وذلك مخافة ارتكاب خطأ في الذوق[7]. وبالفعل، فإن ما يلزم هو نظرة غريبة وليس النظرة المألوفة لكي تخصَّصَ الحياة الشخصية للجسد بمؤشر تخفيضي. ومع ذلك، فإن حياة الشخص كلها تقع تحت تأثير هذه المظاهر الجسدية المبتذلة، التي لن يكون بدونها إلاّ إنساناً آلياً، أو تمثالاً صحياً بشكل تام.

لكن الإنسان الغربي يُحَرَّك اليوم بشعور مفادُه أنَّ جسده هو بشكل ما شيء آخر غيره، وأنه يمتلكه كما يمتلك مادة خاصة جداً، هي بالتأكيد حميمة عليه أكثر من المواد الأخرى، إن وحدة الجوهر بين الإنسان وانغراسه الجسدي تجد نفسها، بشكل مجرد، منقطعة بهذه العلامة الفريدة للملكية: ملكية الجسد. إن الصيغة

---

(6) جورج هيڤرنو (Georges Hyvernaud) - «**الجلد والعظام**» (La peau et les os) - منشورات Ramsay - 1985 - ص : 63 -

(7) هناك مؤشر آخر لهذا المحو الطقوسي للجسد في الحياة الاجتماعية : فعبر عقد تحالف ضمني مع القارىء ، تُهمل غالباً في العلوم الاجتماعية الاشارة لبعض المعطيات المتعلقة بالجسد (الصحة ، التبوّل ، الإفراز ، الخ). إن من غير الممكن الحديث عن بعض الأشياء من دون نقض الاتفاق الضمني ، ولكن الثابت جداً ، حول آداب السلوك. إن من الممكن الحديث عن كل شيء ما عدا القواعد ، والضراط ، والتجشؤ ، والهضم... وفي الأدب أو السينما تسود أيضاً هذه القاعدة الضمنية القائلة بأن من غير اللائق الحديث عن بعض لحظات حياة الجسد. وبالعكس ، فإن أدب السجون ، والمعسكرات ، مصنوع من كل هذا المكبوت الذي يأخذ مظهراً أساسياً في السياق الإجمالي للأسْرِ أو للاختلاط.

الحديثة للجسد تجعل منه بقية: عندما يُقطع الانسان عن الكون، وعن الآخرين، وعن نفسه. وهذا الانغراس للحضور يتّجه لأن يُمحى بشكل طقوسي. فمكانة الجسد في طقوس الحياة اليومية هي مكانة النور ـ الظلام، والحضور ـ الغياب. وكما أن الإنسان لا يمكن أن يُميَّز عن الجسد الذي يعطيه شكلاً ووجهاً، فإن هذا الأخير يكون حاضراً للغاية، في أصل كل الأعمال الانسانية ؛ ولكن كما أن الطقوس تتَّجه لإخفاء الشعور بحضوره، كما لو أنّه كتلة سحرية يتلقّى الجسد بالرؤية فيها في نفس الوقت الذي يختفي فيه، فإن الجسد يكون غائباً للغاية. إننا سنُحلِّل في فصل لاحق، وتحت إسم المحو الطقوسي للجسد، هذه الحركة الاجتماعية التي تُسَوّي مسألة إزدواجية الجسد في المجتمعات الغربية. إلاّ إذا دَلَّ طبع شاذ، بالنسبة لنفسه أو لنظرة الآخرين، على شكل من الإلحاح الذي لا يُرَمِّزه الميدان الاجتماعي: إنها لعبة مع الطقوس التي أدخلتها مجموعات فرعية (كموديلات الحلاقة والألبسة الخ) أو استحالة الاستسلام لها (التخلف الجسدي، البدانة، الخ).

لقد بُهِرَ جورج هيڤرنو، في المعتقل الذي أمضى فيه عدة سنوات من حياته، بفيضان تعابير الجسد في الحياة الجماعية. ولكي يُميزها، يجد ثانية لغة الثنائية: «إن دورات المياه، مع ذلك، تلخص بشكل أفضل وضعنا. أفضل من البق. إنها أكثر كمالاً، وأكثر دلالة... كنا نتخيل أن لدينا روحاً، أو شيئاً ما مشابه. وكنا فخورين بذلك. فهذا كان يسمح لنا بأن ننظر من أعلى الى القردة، والخس. لو لم يكن لدينا روح، لما كان لدينا إلاّ مَعِدَات حيوانية، تُمْلأُ بين بين، ثم نذهب لنُفرِّغها. وهذا كل وجودنا. كنا نتحدث عن كرامتها. ونتصور أننا كنا على حدة، أننا هي»[8]. ويلاحظ في مكان آخر، بشكل أكثر تصريحاً، بأنه «لم يعُد يوجد بالنسبة لنا إلاّ هذه المعارك الساخرة مع جسدنا. فحياة الجسد تكتسح كل الحياة. كل الحياة أو كلها تقريباً، إذ بقي بالكاد بعض الذكريات القديمة الممزقة، التي ستنتهي بعد استنفاذها كلياً هي أيضاً، بحيث لن يبقى من شيء غير الجسد، وحَكَّاته وإسهالاته وإمساكاته وبواسيره وبَقِّهِ، ما يُوضع بداخله، وما يخرج منه، ما يهاجمه، ما يقرضه وما يُدَمِّره»(ص 79). إنَّ السجين يرى تحت التهديد وضعه كإنسان يتطابق مع سقوط واحد في الجسد، من

(8) جورج هيڤرنو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 53.

خلال تجربة عرفانية (غنوصية) لا لجوء فيها الى أي تجاوز (transcendance). فتحت إنارة الحياة اليومية، تُلَطِّف تضاريس الجسد ويعيش الشخص في علاقة من الشفافية النسبية مع نفسه. إنّ جسده لا يضع أمامه إلاّ صعوبات مؤقتة، وحتى الهموم التي يصادفها لا تقوده الى هذا الشعور الحدّي بأنه مُسَمَّر في جسد حُوِّلَت حياته السرية ضده بشكل متكتم. وذلك أحياناً على الرغم من أمراض خطيرة، تُسجَّل بقوة على الصعيد الخيالي: كالسرطان والسيدا (Le sida)، على سبيل المثال، اللذان يمكن أن يقودا الى هذا النوع من التصور. إنَّ البداهة المعتادة للجسد (جسده أو جسد الآخرين) تُغطِّسه عموماً في تكتم لا يخرج منه إلاّ للحظات[9]. وهذا سبب اندهاش البطلة الشابة في رواية كارلو كاسُّولا. ففي حين أنها تذهب مع والدها ورفيقين لها الى المحاكمة التي يمكن أن تنتهي بالحكم على خطيبها بالسجن لمدة طويلة، تأتيها فجأة الرؤيا بأن الحياة، وفي مقدمتها نشاطات الجسد، ستستمر، بالرغم من كل آلامها. «ومن دون أن تشك بذلك، ابتعدت مائة خطوة. وحين التفتت للوراء، أبصرت الرجلين اللذين يبولان على حافة الطريق، قبل أن يصعدا ثانية في العربة. فحتى في اللحظات الأكثر مأساوية في الحياة، يجب أن تُشْبَع الاحتياجات الأولية: كان هذان الرجلان يبولان، ووالدها كان نائماً. أما هي، فجوعها كان كبيراً لحدّ أنها لم تعُد تستطيع انتظار لحظة الوصول لتأخذ فطور الصباح»[10]. إن طرق الجسد تصاحب الحضور البشري، بشكل صامت، عبر الدفقات الحسية والحركية التي لا تنتهي، وتُقيم فيه عضوياً بشكل ما.

التنفُّس الحسِّي للحياة اليومية

في الظروف العادية للحياة، يعطي تيار إحساسي مستمر لنشاطات الانسان قوامها وتوجّهها. فالصور أو الأصوات، بشكل خاص، تفرش بشكل دائم الميدان المُدْرِك. إنَّ الشخص، بالتأكيد، يكون بعيداً عن أن يمتلك وعياً شاملاً **للمُنَشِّطات**

(9) هذه الحالة لا تنطبق بشكل بديهي عندما يتعلق الأمر «بحب وليد»(على حد تعبير فرانسيسكو البيروني) حيث يسري في جسد الآخر حد أقصى من الانتباه ، ورغبة بامتصاصه ؛ أو عندما يتعلق أيضاً بمرضٍ قريبٍ يؤدي لأن تُفحص في جسده كل الاشارات القابلة لأن تُساعد في التشخيص.

(10) كارلو كاسُّولا (Carlo Cassola) : «La ragazza»(«كتاب الجيب» - ص 276.

(stimuli) التي تخترقه. لأن الحياة ستكون مستحيلة من جراء ذلك. ففي مجرى الحياة اليومية، يُصَفَّى زبد حسي فقط بواسطة انتباه الشخص، حيث أنَّ عدداً لا يُحصى من **الـمُنَشِّطات** لا يصل الى الوعي. إن أساساً صوتياً وبصرياً يرافق تنقلاته، والجلد يُسجِّل كل تغيّرات الحرارة، وكل ما يلمسه بشكل دائم. وإذا بدت حاسَّتي الشمّ أو الذوق كنشاطات أقل بروزاً، فإنهما لا تحضران بشكل أقل في علاقة الشخص بالعالَم. لكن الآثار النفسية التي يُثيرها وضعها خارج الدارة هي التي تسمح للعالَم الحسي بأن يبيِّن إلى أي حدّ يتمرس في ديمومة مطلقة، طالما أن الإنسان حيّ، بشكل مستقل عن الوعي الذي يمكن أن يمتلكه. إن علم النفس الفضائي، أو ذاك الذي يقتصر أكثر على المعذبين، يعرف «جوعاً حسّيّاً» ينجم عن عدم كفاية **الـمُنَشِّطات** التي يدركها شخص معزول حسياً. إن التجربة التي يخضع لها الشخص تكون خطيرة على توازنه النفسي. لقد أُنجزت، على كل حال، عدة تجارب في المختبر، في هذا الصدد[11]. وأظهرت أنه عندما تُحيَّد المعطيات الحسِّيَّة لسبب أو لآخر، فإنَّ هلوسات تظهر شيئاً فشيئاً من أجل سدّ هذا «الجوع»، لكن هذه التجارب تُخضِع الحياة النفسية (Le psychisme) لاختبارٍ قاسٍ، ولا يمكن أن تُتابع الى ما لا نهاية. إن الحرمان الاحساسي أصبح سريعاً أحد الطرق التقنية «للتعذيب الخاص»، الذي يستهدف زعزعة الشخص نفسياً، إنطلاقاً من النفي المنهجي للوظائف الحسَّاسة للجسد. هنا أيضاً، يمكن لعلم الاجتماع المجازي أن يقول بأن الإنسان لا يعرف العيش من دون هذه الاستمرارية العضوية، بشكل ما، بين إدراكاته الحسّية وبيئته المباشرة.

إنَّ دفق الحياة اليومية بتقطيعاته المعتادة يتّجه لأن يحجب لعبة الجسد في الإدراك الحسي للعالَم المحيط به، أو في الأعمال الـمُنْجَزَة بواسطة الشخص. إنَّ تحديد موقع الجسد عبر نبضات الحياة اليومية، يعني الإلحاح على الديمومة الحيوية لأساليبه الخاصة، ولطابعه كوسيط بين العالم الخارجي والشخص. ومهما كان الوجه الشاذ الذي تتخذه التجربة البشرية، فإنها ترتكز بأسرها على استعمالات الجسد. فالإنسان يسكن، جسدياً، مكانَ وزمانَ حياته. لكن بداهة الانفجار، كما قلنا، وبشكل مشابه للرسالة المسروقة، تحجب المعطيات. لقد كان جورج سيمّل أول من عَرِفَ

---

(11) أنظر على سبيل المثال : لوبوديف (Lebedev)وغاغارين (Gagarine) : **«علم نفس الفضاء»** (Psychologie du cosmos)- منشورات موسكو.

كيف يعطي وصفاً ثميناً للمكانة البارزة للجسد في الحياة اليومية. ففي بحثه «**حول علم اجتماع الحواس**»، يلاحظ إن الإدراكات الحسية، بالخصائص التي تلوّن كلاً منها، تشكل أُسّ الحياة الاجتماعية. لكن الإدراك الحسّي للعالَم لا يكتفي بمعرفة هذه السمات، إذ أنَّ نوعية عاطفية ما تمتزج بعمله بشكل وثيق. إنَّ الإعلام الذي تدركه الحواس هو إذن مُفَهّم أيضاً، فهو يُخبر بطريقته عن الحياة الخاصة، الحقيقية أو المفترَضة، للشخص الذي تصدر عنه. وهكذا فإن الحياة اليومية تُفْرَش بمواصفات نعزوها للأشخاص الذين نلتقي بهم. إن «**هالو**» عاطفية تخترق كل المبادلات، وترتكز على وتائر الأصوات، ونوعية الحضور، وطرق الحياة، وإخراج التعابير إلخ. إن تبادل النظرات هو الأكثر دلالة، وهذا بمقدار ما تُعتبر النظرة الحاسة المميزة للحداثة. إن النظرة تشهد جيداً، بهذه الطريقة، بأنها تشارك إنفعالياً بالتبادل من خلال الاستدلال فقط على معاني الاشارات الصريحة، إلى هذا الحد أو ذاك، المُستَخْصلة من قِبَلِ الشخص المُخاطَب. إنَّ التعاطف أو النفور، الثقة أو عدم الثقة هي أمور تسمح ظاهرياً بأن تُقْرأ. «بتخفيض عيونه، يقول سيمّل، أنتزع من ذاك الذي ينظر إليَّ شيئاً قليلاً من إمكانية اكتشافي»[12]. إن النظرة، بالفعل، تكتسح وجه الآخر، وتجبره على عقد اتفاق، في آن واحد، حول الالفة، وحول المتعة التي يأخذها من التبادل. وهناك أيضاً النظرة الشاردة عبر الجمهور أو المقاهي، والانفعال السرّي الذي غنّاه، في الماضي، بودلير أو نيرڤال عندما أثار الوجه لدى المتسكّع صدى سري، والفة فورية، لم يكن أي شيء يسمح بالتنبؤ بهما. عديدون هم راصدو الانفعال. إن الإدراك من خلال النظرة يجعل من وجه الآخر العنصر الأساسي في هويته، والجذر الأكثر دلالة لحضوره. إنَّ اللقاء بين الأشخاص يبدأ دائماً بتقويم للوجه. فالفترة الأولى هي الفترة التي تلتقي فيها النظرات، ويجري فيها تقويم متبادل لنوعية الحضور. وبهذا الاتصال الأول تتعلق غالباً نبرة التبادل ونهايته. إن النظرة هي بالفعل إتصال، لأنها تشبه هنا اللمسة. إنها نوع من اللمس البصري المتبادل، المختَصر أحياناً الى حدٍ يكون معه فعّالاً في صياغة الرأي. إن الصوت يكثف أيضاً على طريقته نوعية حضور الشخص، وذلك بأسلوب تلميحي

(12) جورج سيمّل : (Georg Simmel) - «بحث في علم اجتماع الحواس» (Essai sur la sociologie des sens) - في «**علم الاجتماع والابيستمولوجيا**» (Sociologie et épistémologie) - منشورات P.U.F - 1981.

أكثر. إن سيمّل يلاحظ، بالمقابل، «أن العين تعطينا زيادة على مدة كينونته، راسب ماضيه من خلال الشكل المادي لسماته، حيث أننا نرى، إذا جاز القول، تعاقب أعمال حياته وقد بُعثت أمامنا في نفس الوقت». إن سيمّل، بالتأكيد، يتقدم قليلاً، وهو ينسى أن الظاهر هو غالباً القِناع الأكثر براعة من بين الأقنعة ؛ إلاّ أن من الممكن أن نتبين هنا مخيالاً كاملاً للقاء يضمّ المؤشرات البصرية أو السمعية وحتى الشمّية المأخوذة من المُخاطَب. إنَّ هناك فيما وراء التبادل الشكلي بين الأشخاص الفاعِلين، تبادلاً آخر أكثر رسوخاً يجري في نوع من أحلام اليقظة، أو الهواجس التي يكون فيها جسد الآخر، وجماله مرتكزاً لغطاء صور. ومن المحتمل أن يكمن الشيء الأساسي بكل لقاء في هذا المنجم المِخيالي. إنَّ تغيّر الوجه أو الصوت، والإشارت الحركيّة للتفاعل، والوتائر الشخصية تغرس اللقاء، وتوجّهه وفق خط قوة أكثر فعّالية مما يُوحي به المضمون الإعلامي الدقيق للمحادثة.

إلاّ أنه ينبغي التذكير بأنَّ سيمّل لاحظ أيضاً كم يؤثر الإطار الاجتماعي على التوجهات الحسيّة. فالبُنى المدينية تشجع على استعمال ثابت للنظرة. إن نظرة إبن المدينة تُلْتَمس باستمرار من قبل المشهد المتميز جداً للمدينة (واجهات المحلات، التشابك في خطوط سير طرق السيارات والمشاة، الاختلاف في أشكال وألوان الأرصفة، الخ). إن السَّمْع، الذي يُجابه ضجيج السيارات أو الأشغال، لا يُعَدّ حاسة سعيدة في سياق المدينة، مثله مثل حاستي اللمس أو الشمّ، اللتين تنزعجان غالباً أكثر مما تتفتّحان. إنَّ الحياة الاجتماعية في المدينة تحثُّ على نمو زائد للنظرة، وعلى تعليق أو استعمال مُتبقي للحواسّ الأخرى، التي لا يجد الإنسان في النهاية الإمكانية لاستعمالها بشكل كامل إلاّ في داخل منزله.

سيطرة النظرة

إنَّ النظرة هي اليوم الشكل المهيمن على الحياة الاجتماعية في المدينة. لقد استشف سيمّل هذا في بداية هذا القرن، حيث لاحظ «أن علاقات الناس في المدن الكبيرة تتميز، إذا قورنت بتلك الموجودة في المدن الصغيرة، بتفوق واضح لنشاط النظر على نشاط السمع. وهذا ليس فقط لأنّ اللقاءات، في المدن الصغيرة، التي تتمُّ في الشارع هي، في أغلب الأوقات، عبارة عن تعارف يجري فيه تبادل بعض الكلمات، ويُنتج مظهرها لنا ثانية كل الشخصية ـ وليس فقط الشخصية الظاهرة ـ وإنما

قبل كل شيء بسبب وسائل الاتصال العامة...»[13].

إنَّ تبدُّل وضع الحواسّ، والأتمتة التدريجية للنظر لم يفوتا على مُحلِّل من أبناء المدن حاد النظر مثل و.بنجامين. ففي أفكاره حول التصوير، يلاحظ بدوره: «... أن إتقان فهم هيئات الوجه، وجعله أكثر دقة، أصبح ضرورة حيوية. فسواء أتينا من اليسار أو من اليمين، ينبغي جيداً أن نعتاد على أن يُنظر الينا من أي جهة كانت. ومن جانبنا أن ننظر الى الآخرين»[14].

Cum grano salis، إن محضر الضبط هذا يبدو دائماً أكثر ملاءمة. إن من جوهر المدينة أن تضع المارّة في وضع ينظرون فيه الى بعضهم البعض (من مقاربات تختلف حسب الأمكنة). لكن الحياة الاجتماعية الغربية تدفع اليوم هذا المنطق بعيداً عبر ضرورات هندسية معمارية تميّز إمكانية الرؤية: ممرات طويلة في المنظور، طوابق مُزاحة تُطلّ على فناء، قاعات مكشوفة، حواجز مُعتمة مُستبدلة بزجاج، أبراج، الخ... أو في أمكنة أخرى، مخططات لسير المشاة أو لطرق السيارات، تخطيط المدن المتنامي، تنظيم الغابات، وحافات الانهار، والبحيرات، والساحل، والجبال، وجثّ الغابات، الخ... جرد وسبر مُنَظَّم لكل المعطيات «السياحية» الممكنة ؛ أو أيضاً ابتذال استعمال المنظار المُقَرِّب على الشواطىء أو جهاز التلفزة في المجال المنزلي، ونمو تقنيات التجسس بواسطة الأقمار الصناعية، إلخ... إنَّ البنايات البرجية

---

(13) جورج سيمّل : «بحث في علم اجتماع الحواس»... المرجع السابق - ص : 230 - ويُكْمل سيمّل : «قبل النمو الذي عرفته العربات العامة ، والخطوط الحديدية والتراموای ، في القرن التاسع عشر ، لم يكن لدى الناس الفرصة للقدرة (أو على واجب) على النظر لبعضهم البعض بشكل متبادل خلال دقائق أو ساعات متتالية من دون التحدث مع بعض. لقد قدمت وسائل الاتصال الحديثة لحاسّة النظر وحدها ، وهي الجزء الأكبر بكثير من كل العلاقات الحسّية بين إنسان وآخر ، وهذا بنسبة تتزايد نمواً بشكل دائم ، ما ينبغي أن يُغيّر كلياً أساس المشاعر الاجتماعية العامة. إنّ الواقع أنّ الانسان الذي يظهر حصراً للنظر يكتسي طابعاً لغزياً أكثر وضوحاً من طابع الإنسان الذي ينكشف حضوره من خلال السمع ، بالتأكيد حصته في هذه الحالة من عدم اليقين القلق ، وفي هذا الشعور بافتقاد الوجهة بالنسبة الى مجموع الحياة ، هذا الشعور بالعزلة ، هذا الشعور بأننا نصطدم ، من كل الجهات ، بأبواب مُوصدة».

(14) ولتر بنجامين (Walter Benjamin) «تاريخ صغير للتصوير» (Petite histoire de la photographie) - في : «شعر وثورة» (Poésie et révolution) ، باريس - منشورات Denoël - 1955 - ص : 29 - 30.

العالية التي تنتصب في أعالي المدن، أو الضواحي هي المراصد المنطوية على مغالطات تاريخية في عالم يبدو، بكل حال، أنه لم يعُد لديه ما يخفيه. إنّها اللمسة الأخيرة لإفراط في تعريض المجال الاجتماعي للضوء، هو بدون شك أمر لا بد منه. لقد أصبحت النظرة الحاسة المهيمنة للحداثة. إن انتشار آلات تصوير الڤيديو في المحلات، ومحطات القطار، والمطارات، والمصارف، والمترو، والمصانع، والمكاتب، وبعض الشوارع أو المفترقات الخ... تبين وجود انحراف في توجيه النظرة نحو وظيفة مراقبة، لا ينجو أي أحد منها.

إنَّ سمات أخرى مرتبطة بضرورة تنظيم سير المشاة والسيارات تساهم في تضخيم أهمية النظرة. إنَّ الاشارات المكتوبة أو الشبيهة بالايقونات تتضاعف، وتنتشر حتى الإبهام. ولهذا تصبح اليقظة ضرورية لكي لا يوضع وجود الانسان في خطر وسط هذه المتاهة من الإشارات.

إننا نرى أكثر فأكثر العالم عبر شاشات، هي ليست فقط شاشات الأجهزة السمعية البصرية المعروفة (التلفزة، الڤيديو، شاشات الحاسوب، الخ..). لكن، بنفس الطريقة، تقدم لنا دَرّاءة السيارة أو القطار عرضاً لصور غير متحققة، قريبة من السابقة. أمّا الأبنية المرتفعة، والمجمَّعات الكبيرة والأبراج، الخ... فتعرض علينا نظرة نحو الخارج ليست أقل خضوعاً للنظرة المسرحية. «إن البرج المؤلف من أربعمئة وعشرين طابقاً والذي يستخدم كنتوء في منهاتن، سيستمر، كما كتب ميشال دو سيرتو، في بناء الوهم الذي يخلق قُرّاءً، ويُغيّر، بشكل سهل القراءة، تعقُّد المدينة، ويجمّد في نص شفّاف حركيّتها الكثيفة. وهل ضخامة عدد النصوص التي نراها تحت أعينا شيئاً آخر غير تصوُّر ؟»[15] إن من غير المفيد الذهاب الى نيويورك من أجل التحقق من مثل هذا الانطباع. فمنذ أن تبتعد النظرة بما فيه الكفاية عن الأرض وتتجاوز سطح المنازل. لتشرف على المكان، يشعر الفرد بغرابة وضعه، ويدرك حضوره في العالم في شكل صورة ظاهرة[16]. لقد كَبُر هذا الشعور، في بعض الأحياء، من خلال الفراغ الذي يحيط

---

(15) ميشال دو سيرتو (Michel de Certeau) - «تطبيقات مكانية» «Pratiques d'espaces» - في مجلة «**Traverses**» - العدد 9 - «مدن مرعوبة» ص : 5.

(16) إن فيليب ك.ديك (Philip K.Dick) هو الذي أنتج أكثر رواية أخّاذة حول فكرة الإفراط في تعريض المكان للضوء، والنظرة المبتذلة، أنظر : ف. ك. ديك « **جوهر ـ موت** » =

بأبنيَة موضوعة على طريقة مكعبات فوق مجال مُعَقَّم. وعند الطرف الآخر، يبدو أنَّ بعض الأحياء، أو حتى المدن، المُصمَّمة بشكل عقلاني، حيث يكون لكل شيء فيها وظيفة مُحدَّدة، تدفع الانسان وتجربته الحسّية. إن التصميم المُصَغَّر لبرازيليا جميل إذا نُظِرَ إليه بشكله الذي يشبه العُقاب وكتله المنتظمة الهندسية. إنها ساحرة إذا نُظِر اليها من الطائرة. لكنها، بالنسبة لرجل الشارع، نوع من المُبَعِّد، أو الترتيلة ذات النظرة المجردة (الهندسية). إنها معادية للحواسّ الأخرى، ولتسكع المارّة. إنها مدينة سنقوم فيها **بفعل** شيء ما، لكننا لن **نتنزه** فيها. إننا نعلم في هذا الصدد طرفة رجل الفضاء السوڤياتي الذي زار برازيليا وأعلن لمضيفيه أنه لم يكن يظن بأنه سيصل بهذه السرعة الى المريخ.

وبعيداً عن الضجة أو الروائحَ الكريهة، تتلخص التجربة الحسِّيَّة لإنسان المدينة بشكل أساسي في تجربة النظر. إن النظرة، والإحساس بالمسافة والتصور، بل والمراقبة، هي الموجِّه الأساسي لتملّك الإنسان للوسط المحيط به. إنَّ من الممكن، بدون شك، تحليل بعض الممارسات التي ظهرت في الولايات المتحدة في الستينات، مثل النقوش والفن الجداري بشكل خاص، كردّ على توظيف النظرة في المدن الحديثة. إنها محاولة لإعادة الحسّ، وللعثور على نضارة النظرة في برقشة أسلوب التعبير الخطّي. لقد رأت أولى النقوش النور في عام 1961 في الأحياء الأكثر فقراً في نيويورك. وبعد أن كانت في البدء موجّهة للدلالة على إحداثيات تجار المخدرات، انحرفت هذه الممارسة شيئاً فشيئاً وتحوَّلَت الى تأكيد جماعي للهوية. وهكذا عرف المترو تحوّلاً أخاذاً. لقد التهمت الإشارات المتعددة الألوان الجدران، وانتشرت من بناية لأخرى. كما أدخل الفن الجداري مواضيع وألوان في المجال الوظيفي جداً للمدن. إنَّ النظرة هي، بالطبع، التي ما زالت تُلْتمس، لكن نظامها لم يَعُد كذلك. إن تحولاً لَعبيًّاً يُقَرِّبها من جسم كامل يرفضه بالذات النسيج المديني. فالحركة الجماعية أو الفردية التي تتملك أهداباً مكانية لتلصق عليها طابعاً يدلّ على

= (Substance-mort) - باريس - منشورات Denoël - 1978. ونظراً للأهمية الاجتماعية لعمل ديك. أنظر : دافيد لوبروتون : «فيليب ك.ديك ، مُهَرِّب العلم - الوهم (Ph.K.Dick, un contrebandier de la science-fiction) - مجلة : **Esprit** - العدد 10 - تشرين أول / اوكتوبر 1988.

شكل من أشكال المقاومة ضد بنية المدينة وشروط الحياة التي يفرضها تنظيمها. هنا، توجد رغبة بأن يُعاد للنظرة مكان للسبر والكشف والمفاجأة. إنّ النظرة تَخْتَلِس، للحظة، الفتنة وتغوص في لعبة الحواس. أما الجسد فيُعطى فترة تأجيل. ويكون عمقٌ ما للعالَم حاضراً في جديد أمام مستعمل المدينة.

إن انتصار الهندسة المعمارية والتخطيط العقلاني للمدن الذي يشهد على خضوع المدينة لحركة سير السيارات لم يكن ملائماً، إلاّ نادراً، للتجربة الجسدية للانسان. «إن التخطيط العضوي للأحياء القديمة» (على حد تعبير س. بيتوني)، الذي كان يشجع على التسكع، وينشط الحواسّ، والحيوية، ويكثر من أمكنة اللقاء والمفاجآت، يُمحى أكثر فأكثر.

إنّ الطرق المُخصّصة للمشاة تمثل محاولة لإعادة منطقة حسّيَّة وتنقُّلية أوسع لساكن المدينة، محاولة لإعادة ديناميكية جسدية الى داخل مراكز المدن، كان تدفّق السيارات والضيق المعتاد للأرصفة يسمح بها أقل فأقل. إنّ إنسان المدينة إذا أراد أن يعيش في جو أوسع من الإلفة مع جسده، خارج ميادين وقاعات الرياضة، سيجد بالأحرى في الريف مكاناً للتسكع ملائم لنشر حواسّه بشكل مميز، وعلاقة طبيعية مع الأمكنة التي يجوبها.

لقد أصبحت المدينة مكاناً للتسكع أقل مما هي نسيج للمسافات التي ينبغي القيام بها في ضوء «ضرورة السير» (على حد تعبير ب. ڤيريليو). إنَّ أولى الأمور التي يلاحظها المُهاجر (أو المسافر العائد من إفريقيا أو آسيا، على سبيل المثال)، هي سرعة سير المشاة في المدن. وهذا ما يتذكّره مُهاجر شاب قادم من السنغال عن أول سفرة له بالمترو: «هاه، إننا نُسرع مثل المجانين» ويشرح لي زميلي: «هكذا الحال هنا. كل الناس يسرعون». كان الوقت متأخراً، حوالي الساعة الخامسة أو السادسة مساءً. إنها الساعة التي يعود فيها الناس من أعمالهم. قلت: «لكن هناك أناس يدفعوني بقوة، ويضربوني بكفِّهم هنا». فأجابني: «لا، انَّ هذا التدافع قوي، لأنَّ كل واحد يريد أن يستعجل»... سألته: «ما هذا ؟ هل هي الحرب ؟». فقال لي: «لا، إنها ليست الحرب. بل إنّ كل الناس يستعجلون من أجل العودة الى بيوتهم»[17]. بالنسبة للإنسان

(17) عمر ضيا (Oumar Dia) ورينيه كولان - نوغ (Renée Colin- Nogues)**«يا كاري ، السيرة الذاتية لعمر»** (Yâkârê, L'autobiographie d'Oumar) باريس - منشورات Maspero -

المستعجل هناك شيء واحد يهمّ النظرة، إنّ جسده هو ما يشكل عقبة في طريق اندفاعه. لقد استبدلت المجتمعات الغربية ندرة المواد الاستهلاكية بندرة الوقت، إنّه عالَم الإنسان المستعجل.

الأمكنة التي نعيش فيها

يعيش الغربيون في بيوت مُتغيرة. ومع ذلك، يمكن أن نُسجِّل أنَّ المساكن التي تؤلِّف المُجَمَّعات الكبرى، ومدن - عنابر النوم، والبنايات البُرْجيَّة الخ... هي «آلات للسكن» (على حد تعبير لو كورديزييه) أكثر مما هي امتدادات مادية للجسد البشري». إنها مكان وسكن بلا نوعية، لإنسان بلا نوعية. فكل غرفة تخصص بغاية مشتركة، ورِقَّة الفواصل لا توقف الأصوات بين مسكن وآخر. وهذا مصدر للاختلاط والنزاع بين الجيران. إنَّ المكان المسكون، الاستبدادي، يصبح حينئذٍ منتجاً للسلوك. فهذه الأبنية «في ضواحي المدن هي مثل المنشآت الهشّة للمعارض الدولية، والمباني المرفوعة بفضل التقدم التقني، والمدعوَّة لأنْ يجري التخلّص منها بعد فترة وجيزة من الاستعمال، كما يُتَخلَّص من علب المحفوظات الفارغة»[18]. في هذه الأمكنة، «أصبح البيت نوعاً من أنواع الخيم، من دون أن يتمتع ساكنه بحرية البدوي» (على حد تعبير أرنست جنجر). هنا، تُختزل ألعاب الطفل وإرادته في الإنفاق البدني بسبب العديد من المحظورات التي تطوّق مكانه. إنّ الأخطار التي تحيط به (سير السيارات على سبيل المثال)، وضيق الأمكنة، وأحياناً وجود المروج الخضراء أو الحدائق، والسيارات المتوقفة تمنع الألعاب الجماعية. ويُشكِّل صراخ الأطفال المأخوذين بنشاطاتهم سبباً للنزاعات بين الجيران. وكذلك استعمال الدراجات الآلية أو النارية، لأن أي شيء لم يُفكَّر به من أجل تخفيف الضجة في مفهوم الأبنية. حتى مجرد المتعة البسيطة في الإنفاق البدني يوبَّخون بسببها أحياناً. إنَّ ضيق غرف المنزل يُعرقل أيضاً انتقالهم، ويحرمهم من أنْ ينعزلوا ولو للحظة، ويخلق خصومات بين الإخوة وتوترات في الأسرة. والشيوخ لم يعُد لهم مكان في هذه البيوت الأكثر ضيقاً مما كانت في السابق، وهذا ما يمنع غالباً إصطحاب المرضى أو المحتضرين،

= 1982 ص : 118 - 119.

(18) هـ.هوركهايمر (H.Horkheimer) وت.ادورنو (T.Adorno)«**ديالكتيك العقل**» (La dialectique de la raison) - باريس - منشورات Gallimard - 1947 - ص : 129.

وحضور الأقارب الى جانب الشخص المتألم. إنَّ الحياة الاجتماعية التي يقيسها المكان بعناية قصوى جعلت من الضروري وضع المرضى والمُسنِّين في المستشفيات في حين أنَّ بامكانهم، في أمكنة أخرى، أنْ يستمروا في تلقِّي العلاج في بيوتهم أو أنْ يُنهوا فيها حياتهم وهم محاطون بأفراد أسرتهم.

في هذه المساكن، يُختزل الجسد في مجموعة من الحاجات المُحَدَّدة بشكل اعتباطي ؛ ويُشبَّه بشكلٍ صافٍ، منزوع الجذور من كل وجودية، بلا تاريخ، بلا مؤهلات، وبلا حجم. إنه يُدْرَك من أجل «أن يعمل» في مكان، لا من أجل أن يعيش فيه. إنَّ الأجهزة الصناعية نفسها تستبعد الجسد. فهي لا تُقَدِّم أي سبيل للتاريخ، ولا تغتني مع مرور الزمن، بل إنَّها تكون لا زمنية، ولا تعطي أي حظ للذاكرة. إنها لامبالية، محايدة، وبدون روائح. لقد أدرك أ. ميتشرليش جيداً، على مستوى الحياة اليومية، وجود عُصاب نفسي شائع وناشيء عن هذه الأمكنة الوظيفية. «فالمكان الذي يدفع لا يستطيع أنْ يُنتج إلاّ ردود فعل تملُّك إلزامية: ويشهد على ذلك هوس الصَقْل والنظام»[19]. إنَّ الجسد الذي يَشِفُّ بين السطور في المنازل المبنية وفق هذه الخصائص، وفي بعض النُسَج المدينية الخاضعة كلياً لهيمنة سير السيارات، يشبه تمثالاً: إنّه جسد وظيفي، عقلاني، ومُقَطَّع وفق أيديولوجية حاجات تُقَطِّعه وتحرمه من البُعد الرمزي الذي يُغَلِّفه. إنَّ الجسد الحي هو غالباً متضايق، كما يشهد على ذلك، على صعيد آخر، تزايد عدد الحوادث التي يقع المشاة والدرّاجون ضحية لها، ولا سيما من بين الأطفال أو الأشخاص المُسِنِّين. هل هو جسد فائض ؟ إن الجسد يصبح أحياناً يوتوبيا المدينة والمنزل.

حيث تسود وظيفية المنزل أو المجال المديني، تُختزل التجربة الحسّية والجسدية، أو تنزلق على منحدر الضيق، وتصبح، في النهاية، غير مريحة. وعندما يقول هولدرلن أن الإنسان يسكن شاعرياً، يشير الى ضرورة وجود مِخيال للبيت والحيّ. وهذا الملحق الذي تبنى فيه متعة الوجود في مكان يمكن فيه التعرف على النفس يُقاس غالباً على مقياس الانسان الغربي.

---

(19) الكسندر ميتشرليش (Alexandre Mitscherlich) - **«التحليل النفسي وتخطيط المدن»** (Psychanalyse et urbanisme) - منشورات Gallimard - 1970 - ص : 159 (ترجمة فرنسية).

أما في المنزل التقليدي، بالمقابل، فيمكن القول أن كل التجربة الجسدية تكون مُسْتثمَرة. إنّه مليء بالروائح، والأنغام والأصوات، الملموسة بفعل المواد التي تؤَسِّسُه. إنّه نوع من «جسد لا عضوي للانسان» (على حد قول ماركس)، يحميه من البيئة الخارجية ويشجع على حيوية الأسرة أو المجموعة. إنَّ علاقة الشخص بمسكنه تنتصب من المعطيات البصرية، والشميَّة والصوتية والحسية والحركية، الملموسة والمسموعة، الخ... لقد كتب باشلار صفحات جميلة عن المنزل في نظره «إنه أحد أكبر قوى الدمج بواسطة الأفكار والذكريات وأحلام الناس... إنّه يستبعد الحوادث الممكنة الحدوث، ويضاعف مجالس الاستمرارية. وبدونه، سيكون الإنسان كائناً مُبعثراً»[20] إن المنزل والمجال الاجتماعي التقليديَيْنْ يُدرجان الإنسان في عالَم مبني على مستواه. إنَّ مسكنه، الذي يُعَدّ امتداداً يصنعه الإنسان لجسده، وتوسعاً ثقافياً لهذا الأخير، يُؤَمِّن له الأمن الجسدي والمعنوي في آن معاً. إنّه مجال استكشاف بالنسبة للطفل، وخاصة في تلك الأماكن الأكثر سرّية: كالقبو أو مخزن المؤن. إنه مجال حِسِّي متميز، ملائم لنمو الخيال، ولاقامة الالفة الأكثر سعادة.

الضجيج

تعجُّ الحياة اليومية أيضاً بأصوات: أصوات الأشخاص أو حركات الأقرباء، الأجهزة المنزلية، الإذاعة، التلفزة، الأسطوانات، قرقعة الخشب، الحنفيات، أصداء الشارع أو الجوار، رنّ الهاتف، الخ... إنّ لوحة لا تنقطع من الأصوات لا تكفّ عن طبع مجرى الوجود وإعطائه طابعه المعتاد. لكن الصوت يبدو، في الأغلب لوعي المعاصرين بشكل مضايقات تُسمَّى الضجة. إنَّ الضجة هي أكثر ما يزعج الإنسان طوال الحياة اليومية، إنّها الصوت المرتفع الى مرتبة **الضغط**. إنّ نصف الشكاوى المُسجَّلة بسبب الإزعاج تتعلق بالضجة: النباح الذي لا يهدأ للكلاب (حتى في المدينة)، أجهزة التلفزة والإذاعة، وموجة الـ Hi-fi، المرفوعة بقوة شديدة. أما الأشياء التي يُعَدُّ تحدِّيها أكثر صعوبة فهي السيارات وسيرها الذي لا ينقطع، ومرور الشاحنات، والأشغال، وأنظمة الإنذار التي تندلع بدون سبب، وصفارات سيارات

---

(20) غاستون باشلار (Gaston Bachelard): «**جماليات المكان**» (La poétique de l'espace) - منشورات P.U.F - 1957 - ص : 27 - وقد صدرت ترجمته العربية عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت.

الاسعاف أو الشرطة. وضجيج آلات جَزّ العشب في الريف، الخ... لقد سبق لريلك، في بداية القرن، أن شهد على الفوران الصوتي الذي لا ينقطع، في باريس، حتى في الليل. «أقول أني لا أستطيع منع نفسي من النوم والنافذة مفتوحة. الترامواي يسير وهو يرن عبر غرفتيْ، السيارات تمرّ عليّ. باب يغلق في جهة ما، لوح زجاج يقع وهو يطقطق. أسمعُ ضحك القهقهات العالية، والهمهمة الخفيفة للبرق. ثم فجأة، ضجة خافتة، مخنوقة... إنّ شخصاً ما يصعد الدرج. يقترب، يقترب بدون توقف. يبقى هناك، يبقى لمدة طويلة هناك، يمرّ. ثم من جديد الشارع. إمرأة تصرخ: «آه، إخرس، لم أعُد أريد». الترامواي الكهربائي يسير بعجلة، يهتزّ كلّه، يمرّ من فوق، من كل جهة. شخص ما ينادي، أناس يركضون بسرعة، يلتقطون بعضهم، كلب ينبح. يا له من سكون، كلب ! حوالي الصباح هناك ديك يصيح، وهذيان لا نهاية له. ثم فجأة، أنام»[21]. هكذا تتجلى الحياة الاجتماعية من خلال عمق صوتي لا يتوقف مطلقاً. فالتركيز المديني، المتحالف مع حضور الوسائل التقنية (سيارات، حافلات، دراجات نارية، دراجات آلية، مترو، الخ) في كل مكان يُحَوّل هذا النسيج إلى ضجيج.

ويبدو المنزل، من حيث المبدأ، ومن هذه الزاوية، كمنطقة مميزة لتخفيف الضجيج الخارجي، ولاستقبال الأصوات المعتادة التي تساهم في إعطاء الإنسان شعوراً بالأمن الشخصي.

إننا لا نتحمّل جيداً المعلومات السمعية التي تصلنا إلاّ إذا انبثقت منا أو كان لدينا الامكانية للتأثير عليها. فكما أن روائحنا الجسدية الخاصة لا تزعجنا إلاّ نادراً، فإن الضجيج الذي نحدثه لا ندرك بأنه غير مريح. إنّ الآخرين دائماً هم الذين يحدثون الضجيج.

إنّ الصمت يعُدّ اليوم إحساساً نادراً، أو حتى مجرد رفاهية سمعية. وباستثناء الحدائق العامة أو المقابر أحياناً، فإن أمكنة المدينة تزخر بالضجة، ولا تنجو المنازل إلاّ بصعوبة من التسربات الصوتية الآتية من الخارج. وحتى المستشفيات وقعت

(21) ر.م. ريلك (R.M.Rilke): «Les cahiers de Malte Laurids Brigge» - باريس - منشورات Seuil - Coll.Point - 1966 - ص : 12.

داخل حلقات الضجة. وأحياناً، تبث الأنشطة التجارية في الشوارع أو الأحياء ألعابها وموسيقاها عبر مُكبِّرات الصوت. إنّ الضجة هي أكثر التلوُّثات التي أنتجتها الحداثة مكراً، إنها أصعب ما يمكن الدفاع عن النفس منها. إن الضجة هي الصوت الأعلى من ترددات الصوت البشري وغير المنتظر، الذي يُحدث رجفة، ويُعبِّىء فوراً حالة من اليقظة والحذر، مشحونة بالانزعاج إذا ما استمر مدة من الزمن.

وغالباً ما يُفْرِغ الاعتياد على الضجة الحدّة والانزعاج. فالعمال في بعض المصانع، على سبيل المثال، ينتهون للتأقلم معها بالرغم من تنافر أصوات الآلات. إنّ المرء يعتاد على قوة صوتية شديدة، ويصل للقدرة على العمل، والنوم والكتابة والقراءة والأكل والعيش في مكان زاخر بالضجيج. لكن التجربة تُظهر، مع ذلك، أنه كلما كان الأطفال معرضين أكثر للضجة، كان لديهم سهولة أقل على تعلُّم القراءة. إنَّ استمرار وجود مستوى صوتي عالٍ في محيطهم يمنعهم من حلّ رموز الإشارات، ويقرنها بمعنى دقيق. إنّ ما يشبه الدفاع الفعّال للجسد ضد غزو خارجي يصبح حينئذٍ عائقاً في وجه اندماج اجتماعي أفضل. إن الوجود الذي لا يستطيع أن يدافع عن نفسه من الضجة، يخضع **لضغط** ثابت، ولحالة إثارة لا يكون واعياً لها دائماً. بهذا المعنى، يُعدّ الضجيج أمراً غير مسموح به، تماماً مثل الصمت المطلق للحضور الحسّي.

ولكن حتى لو أصاب الإرهاق الصوتي، على كل حال، الجهاز العضوي للانسان شيئاً فشيئاً، فإن الضجيج يُعَدّ موضوعاً لتقويم شخصي، وليس من المعطيات الموضوعية. إن الحكم الفردي يزيد أو يخفف من الآثار الممكنة **للضغط** الصوتي. إنّ هواة المشي يستمعون، على سبيل المثال، إلى موسيقى بدون تصفية جوّية وبترددٍ عالٍ. إنهم يبتنون سوراً صوتياً بآلاتهم، ويقدِّمون نوعاً من الفقاعات السمعية المليئة بما يقرقع. إنّ ضجة البعض هي المصاحبة الصوتية المعتادة للبعض الآخر. إنّ مفهوم الضجة عبارة عن حكم قيمي ينصبّ على **منشطٍ** ما. هكذا يسرد باشلار أنه دافع عن نفسه من اعتداء المطارق الثاقبة التي كانت تُستعمل في شارعه، في أحد أيام الأشغال، من خلال تخيُّله بأن الأمر يتعلق في الواقع بالعصافير النقّارة الخضر في ريفه. إنَّ الضجة، التي تُفَرَّغ من خلال المعنى والقيمة التي تُعطى لها، تصبح مقبولة، وتدمج بدون خسارة في الحياة اليومية.

ويدخل أمر رمزي آخر في عملية إدراك الأصوات الآتية من الخارج. فضجة جهاز التلفزة، الذي يتسرب بالكاد عبر جدار رقيق جداً، ومع ذلك لا يكون صوته

مرفوعاً بقوة شديدة، يمكن أن تُعَدّ بمثابة اعتداء على الجار المتعب الذي يريد أن ينام، في حين أن ضجيج السيارات في الشارع، الذي له تردد أعلى بكثير، يكفّ منذ مدة طويلة عن أن يكون مزعجاً له. إنَّ الضجة، هي الحضور غير المرغوب فيه للشيء الآخر، في داخل جهازه الشخصي. إنها غزو صوتي يمنع الشخص، الذي هو ضحية له، من الشعور، وهو في منزله، بأنه محميّ داخل دائرته الشخصية. فصراخ الأطفال، ومرور دراجة آلية، وجهاز تكييف الجار أو مذياعه، تعَدّ بمثابة اعتداءات لا تُحتمل، وقد تؤدي أحياناً لنتائج خطيرة (مشاجرة، شتائم الخ...). إنَّ ضحية الضجة ينظر الى دائرته الحميمة وكأنها ذات مسام يمكن النفاذ منها، ومُهدَّدة باستمرار من قبل الآخر. ولهذا فإنه لم يَعُدْ يستطيع أنْ يستسلم.

لقد أدركت مشاريع ووكالات الإعلان جيداً، منذ عدة سنوات، القيمة الضرورية للسكون في الحياة اليومية التي أنهكتها الضجة الى حدٍّ ما. وبدأ التركيز اليوم على ضرورة إسكات محرك السيارة، والأجهزة المنزلية، وآلات جَزّ العشب. إن التذرع بالسكون أصبح ملجأً تجارياً فعّالاً. وصار من المطلوب إخماد الصوت في المنازل والمكاتب والمشاغل، وتخفيف ضجة الآلات في بعض المشاريع. إنّ الانسان لم يعُد يحتمل أن تصمّ ضجة محرك سيارته المناقشات، وصار يخشى أن يسمع جيرانه صباح يوم الأحد صوت آلة جز العشب الخاصة به. لقد أصبحت الرفاهية السمعية منطقة حرجة بالنسبة للحساسية الجماعية، وقيمة إجماعية. فكل شخص يجهد للتخفيف من إنتاجه الصوتي، ويتمنى الحصول من جيرانه على نفس الضمانات. إنَّ السكون يُبحث عنه هنا أقل مما يُبحث عن دمج الضجة بشكل أكثر انسجاماً في الحياة اليومية، وعن تخفيف حدّة الصدمة الصوتية للأجهزة، التي صار من الصعب الاستغناء عنها.

الروائح

تشير روائح الحياة اليومية أولاً الى الالفة الأكثر سريّة للفرد: أريج الجسد، والأقارب والمنزل والألبسة والمطبخ وكل غرفة بشكل خاص، والحديقة والشارع. إن متغيرات فصلية للروائح تأتي من الخارج: روائح الأشجار والأزهار والثمار ؛ الروائح التي تصعد من الأرض المغمورة بالمطر أو المجففة بالشمس. وتسود، في الدائرة الخاصة للشخص، العديد من الروائح، حتى ولو كان الانتباه الذي يوجّه لها لا يحظى بقيمة رفيعة أو يكون غالباً محجوباً على الصعيد الاجتماعي والثقافي. فمن الصعب

ذكْرها لطرف ثالث، إلاّ إذا كان المراد الانكشاف أمام أنظاره. وتشهد على ذلك التجربة التي عاشها عالما اجتماع قاما باجراء بحث، لدى سكان مُنتقين بالصدفة، حول روائح السكن. فمن خلال الحوار مع المخاطَبين بدون توجُّهات محددة، ومن خلال تركهما للمحادثة تتغذّى من ذاتها، مع تداعي الأحاسيس الشمّية، وجدا أنفسهما وقد أصبحا، رغم إرادتهما، موضوعاً لبوح بأسرار حميمة أكثر فأكثر، بحيث أنّ ربع محادثاتهما فقط، في نهاية هذه المرحلة الأولى، بدت قابلة للاستعمال أثناء مراجعة دراستهما. لقد اكتشف كل شخص، بعد أن استُجْوِبَ بحرية حول تجربته الشمية، عدداً كبيرا من الملاحظات التي يمكن البوح بها، والتي تمس تفاصيل حميمة من الحياة اليومية التي لا يمكن لتذكرها أن يُزهر إلاّ إذا ترك الكلام يسير على هواه، من دون محاولة توجيهه وفق أقنية مُحدَّدة. إنَّ الروائح، في الاستحضار الذي لا إكراه فيه، هي مُرَكَّب مختار لزبد الأيام. لكن الباحثين، حين قاما، بالمقابل، بنفس اللقاءات بعد أسبوعين، وكانا مُزَوَّدين هذه المرة باستمارة أسئلة أكثر جموداً، لم يعودا يحصلان إلاّ على أجوبة مُنتظرة، تلك التي تُنَقِّط فقط «الروائح الكريهة»[22].

إنَّ الشمَّ هو، بدون شك، الحاسّة الأقل تغيراً، والأقل قابلية للوصف من بين حواسنا، في نفس الوقت الذي يُعَدّ فيه حاضراً للغاية، ومؤثراً في العمق على سلوكنا. إن المصطلح الشمّي قليل الاتساع ومُخفِّض غالباً للقيمة. فمن الأسهل قول ما يُشَمّ كريهاً من أنْ تتحدد، على سبيل المثال، بدقة طبيعة ما يُشَمّ بشكل ممتع. إنه الحاسّة التي يثير استحضارها مقاومة أكثر، بسبب صعوبة تبيُّنها والتردد الذي تبديه الجماعة في مجال الاهتمام بها. ولكن منذ أنْ يتم تجاوز حدود الكبت، يقود واقع الحديث عنها، ذاك الذي يتجرأ على الكشف عن قلبه، بعيداً في داخل حياته الخاصة.

إنّ مجموعة بلا روابط من الروائح تحدد معالَم الحياة اليومية، ولكن بطريقة طفيفة وسرّية ؛ وعندما يجري الحديث عنها مع الآخرين، فإنها نادراً ما تكون تلك التي يستحضرها الشخص. إننا نعيش في فيض شمّي يفرش عالَمنا الحسّي، من دون أن يكون لدينا وعي بذلك. لكن أثر الروائح يتناقص بسرعة، ويُضعف بسرعة أكبر من

---

(22) لقاء مع ب. دارد (P. Dard) وأ.بلانشيه (A.Blanchet) ، في مجلة **Autrement** - «الروائح ، ماهية حاسّة» (Odeurs, l'essence d'un sens) العدد 92 - أيلول / سبتمبر 1987.

الـمُنشِّطَات الحِسّية الأخرى. فلكي نحسّ بروائح الحياة اليومية، روائح أولئك الذين نعيش معهم، تلك التي تنبعث من المطبخ، أو تتصاعد بشكل مميز من بعض الغرف: كروائح الخشب، والغسيل والرطوبة والكتب الخ... ولكي نحسَّ بكل هذه الروائح التي يتشكل منها النسيج الشمّي للوجود، وبُعده الأكثر الفة، على وجه الاحتمال، والأقل قابلية للانتقال، يجب بالفعل وجود التناقض والاختلاف. لأنَّ الانسان يتكيف بسرعة مع أي محيط شمّي، وتكفي لذلك بضع دقائق. فإذا بقي عدة دقائق في نفس الأمكنة، فإنه لا يعود يحسّ بالروائح التي شدّت انتباهه في البداية.

وإذا كان الشمّ، بالنسبة لرجل الشارع، تجربة هي بالأحرى قاسية وقابلة بشكل سيىء للتمييز، فإن المتخصص بشمّ العطور قادر، بالمقابل، على أن يتبين، في دقيقة واحدة، عدة آلاف من الروائح العطرية. كذلك فإن الضرير بالولادة يكون، هو أيضاً، مدعواً لأنّ يُنَمّي، علاوة على حاستي السمع واللمس، حاسّة شمٍّ حادة جداً لكي يتعرف على من يتحدثون معه. إنَّ الروائح، في هذه التجارب الحدِّيّة، يمكن أن تبدو متفاوتة بشكل خارق للعادة. لقد توصلت هلن كيللر، التي لم يكن لديها تحت تصرفها إلاّ حاستي اللمس والشمّ، للتعرف على زوارها من خلال الرائحة الشخصية التي تتصاعد منهم. لقد طوَّرتْ في هذا الصدد نوعاً من علم سِمَات يقوم فقط على المعلومات الشميَّة التي تتلقاها. «أحياناً، يحصل لي أن ألتقي بأشخاص ليس لديهم رائحة فردية متميزة: فأجدهم نادراً نشطين ومُسْتَحَبِّين. وبالعكس، فإنَّ الناس الذين توجد لديهم رائحة متميزةِ بقوة يمتلكون غالباً الكثير من الحياة والطاقة والذكاء. إنَّ روائح الرجال هي، عموماً، أقوى، وأكثر حيوية، وأكثر فردية من روائح النساء. إنَّ هناك، في عطر الشباب، شيئاً ما بدائي، شيئاً ما يأخذ من النار، من الإعصار ومن موج البحر. إننّا نحسّ فيه نبضات القوة والرغبة في الحياة. إني أحب أن أعرف ما إذا كان الآخرون يلاحظون مثلي أن كل الأطفال الصغار لهم نفس العطر، عطر صافي، بسيط، لا يمكن حلّ رموزه، مثل شخصيتهم التي ما زالت نائمة. إنهم لا يبدأون إلاّ في سنّ السادسة أو السابعة بامتلاك عطر خاص يمكن إدراكه. إنه عطر ينمو وينضج بشكلٍ موازٍ لقواهم الجسدية والفكرية»[23].

---

(23) ذكره بيار ڤيلاي (Pierre Villey) : **«عالـم العميان»** (Le monde des aveugles) - باريس - منشورات Flammarion - 1914 - ص : 241.

إنَّ كل رجل، في سِرّه، يبثّ رائحة، بغض النظر عن الطريقة التي يستحمّ بها أو يتعطَّر، رائحة وحيدة تتصاعد من جلده، وتتداخل، بدون شك، مع التبادلات التي يغذّيها مع الآخرين. إنَّ رائحة كل شخص توقيع. فكما الخطوط التي تخِطُّ يده، لا تعود الروائح التي يبثُّها إلاّ له. لقد أظهرت أعمال أُجريت على أطفال السهولة التي يتعرّف بها هؤلاء على رائحة أمهم[24]. كما أن أطفالاً تتراوح أعمارهم بين سبعة وعشرين وستة وثلاثين شهراً، كانوا قد وضعوا في وضع يختارون فيه بين كنزتين لهما نفس اللون والشكل، كانت أم كل منهم قد لبست واحدة منهما، فتعرّفوا على التي لبستها الأم بنسبة سبع مرات من عشرة. وجرت تجربة قريبة في دار حضانة حيث جُعِلَ أطفال، تتراوح أعمارهم بين عشرين وستة وثلاثين شهراً، يشمُّون بدون تعليق كنزة أمهم. إنَّ الطفل الذي كان يمكث بعيداً شيئاً ما عن رفاقه كان ينعزل عنهم أكثر فأكثر. وإذا كان عدوانياً تجاه الآخرين، كان يهدأ ويتبنّى حينئذٍ سلوكاً متميزاً: إنه يتمدد على الكنزة، يشمّها، يحملها الى فمه ويضمها الى صدره، الخ.. إنها مادة انتقالية، بالمعنى الذي أعطاه وينّيكوت لهذا التعبير، ولكن مع خصوصيته أن الأمر يتعلق بمادة صادرة عن أمه ومطبوعة بسماتها الأكثر حميمية. إنَّ رائحة الأم تعمل كما لو أنها تحلّ رمزياً محلّ حضورها. ويقول الطفل عفوياً للمُربِّية التي تقدم له الكنزة: «رائحتها طيبة»، «إنها رائحة ماما» الخ. كذلك يهدأ الطفل الذي يبكي إذا أُعطي إحدى قطع الألبسة العائدة لأمه، والتي ما زالت مُشبعة برائحتها الخاصة. إنّ الغلاف الشمّي الذي يُطلقه كل رجل هو مثل توقيع على حضوره في العالَم. إنه أثر خفيف، لكن كل أفراد الأسرة يعرفون كيف يتعرَّفون عليه من بين كل الآثار.

إن الرائحة الجسدية المُرتبطة بنتاج الحرارة الخاصة بكل فرد لا تكون، بدون شك، هي نفسها في كل لحظات النهار، والحالات المختلفة لصحته. فالإنسان المريض، الخاضع لمعطيات بيولوجية غير مُعتادٍ عليها، يلاحظ تغيُّر رائحته المعتادة شيئاً ما، وذلك سواء بسبب انفعالات مبتذلة أم بسبب أمراض أكثر خطورة تُفسد بشكل محسوس حرارته الجسدية الخاصة. فعندما لا «يشمّ» الإنسان جيداً، يكون مريضاً. إنّ

---

(24) أشرنا في السطور التالية الى عدة تجارب قام بها هـ.مونتانييه (H.Montagner) - أنظر: هيوبرت مونتانييه : **«الطفل والاتصال»** (L'enfant et la communication) - باريس - منشورات Pernoud-Stock - 1978 - ص : 239 وما بعده.

شخصية لارس جستافسون (Lars Gustafsson) في «موت مربي النحل» المُصاب بسرطان يقترب من مرحلته النهائية يرى كلبه، الذي كانت تربطه به علاقة عاطفية منذ سنوات، يتحول عنه بقسوة ويهرب منه بنوع من الرعب: «كما لو كان هذا الكلب خائفاً، والله يعرف لماذا... لقد تصرفت معه تماماً كما كنت أتصرف دائماً منذ إحدى عشرة سنة... قد يُقال بحق أنه لم يعُد يتعرّف عليّ، أو بشكل أصَحّ أنه يتعرّف عليّ، ولكن فقط عن قرب، قربٍ شديد جداً، عندما أُجبره على النظر اليّ، والاستماع إليّ، بدل تركه يتبع رائحتي وحدها... إن الأمر سيكون كما لو أنّ رائحتي تغيّرت فجأة بطريقة واضحة بحيث أن الكلب وحده سيكون قادراً على أنْ يأخذ ذلك بالحسبان»[25].

إنّ الغلاف الشمّي للإنسان ليس إذن أبداً من المعطيات الثابتة. إنه يتغير حسب الحالة الجسدية للشخص طوال اليوم، وحتى ربما طوال حياته. ومع ذلك، فإن صيغته الأساسية تبقى تقريباً هي نفسها. إنَّها تشبه وجهاً، ليست اختلافاته إلاّ متغيرات لنفس الموضوع.

إن الرائحة التي يبثُّها الجسد تكون حميمة الى حد أنّ توسّعه خارج الذات تكون غالباً محدودة باستعمال المُعَطِّرات. إننا لم نعُد نتحمل أن نشمّ الآخر من دون أن يشمّنا. إنَّ ب.سوسكيند يقترح على طريقته، وفي سياق آخر، مثالاً موضِّحاً: «الشاب جان باتيست جرونُويّ، في نفس الوقت الذي يشمّ فيه تيرييه، القسّ الذي استقبله، يبدو أنه يتملك جوهره كما لو أنه كان ينشرها شيئاً فشيئاً في كل نفحة يمتصُّها. وكان القسّ عند هذا الحد مُفعماً بالرعب بحيث بدا أنه يماثل بين رائحته وروحه، ويخشى أن يفقدها إذا تابع الرضيع لمدة أطول امتحانه. «كان يبدو لتيرّييه أن

(25) لارس جستافسون : **«موت مربي النحل»** (La mort d'un apiculteur) باريس - منشورات Presses de la Renaissance - 1983 - ص : 29 (الترجمة الفرنسية). إنّ عدداً من الأمراض تُظْهر روائح معروفة جيداً. إننا لن نُفَصِّل هذه النقطة التي عالجها بشكل جيد جداً ر.وينتر (R.Winter) في **«كتاب الروائح»** (Le livre des odeurs) - باريس - منشورات Seuil - 1978 (الترجمة الفرنسية) ص : 110 ، لقد أسّس بعض الأطباء تشخيصاً بناء على الشمّ. إن ر.سيلزر (المرجع السابق ذكره - ص : 24) يسرد قصة زيارة طبيب الى مريض ملازم لسريره في التيبيت ، حيث لم يهتم إلاّ برائحة المريض قبل أن يقوم بصياغة تشخيصه.

الطفل كان ينظر إليه بِمِنْخَريه ويتفحصه بلا مجاملة، وبعناد أكثر لا يعرف كيف يفعله بعينيه، وأنه كان يلتهم بأنفه شيئاً ما كان ينبعث من تيرّيبه من دون أنْ يستطيع هذا أن يحفظه، أو أن يخفيه... إنَّ لديه شعوراً بأنه عارٍ وبشع، ومتروك لنظرات شخص ما كان يثبّته من دون أن يُسلِّم منه شيئاً. لقد كان يبدو أن هذا الاستكشاف الشمّي يخترق حتى جلده، ويدخله في العمق»[26].

لقد أحسَّ تيرّيبه بالامتحان الشمّي الذي كان موضوعاً له على شكل تعرية بلا مجاملة واختبار وعي يكشفه بأسره، ولكن بمبادرة من شخص آخر غيره. هل ستكون الروائح حينئذٍ الجزء الحسي من الروح، أم أن الروح ستكون فقط مصدر هذا الانبثاق ؟ إننا نتذكر، على كل حال، الخوف الذي أحسّ به جـ.ب.جرونويّ عندما اكتشف أنّ أية رائحة لا تتصاعد منه. لهذا لم يكف حينئذٍ عن تصنيع رائحة لنفسه ليلتحق بالجنس الذي يدرك أنه لا يمكن أن ينتمي إليه إنْ كان بدون رائحة.

وبالنسبة للطفل، ليس هناك روائح كريهة، ليس هناك إلاّ روائح، وخاصة إذا تعلق الأمر بفوحان صادر عن الجسد. إن الطفل يقرن ببطء، تحت ضغط التربية، أي نظام القيم الخاص، المنقول بواسطة أهله، روائح الجسد بالتقزّز، ويدفعها عن نفسه أكثر فأكثر، وخاصة عندما يكون مع الآخرين. ولكن قبل ذلك، لا يعاني الطفل من أي نفور من الانبثاقات الجسدية، إنه يحب أن يلعب ببرازه وبوله، ويحب حتى أن يشمّها، ويتحسَّس بدون شك من الرائحة المتميزة جداً التي تتصاعد منها. إنَّ أيّ شيء في مجال حياته لا يزعجه شمّياً. بل إنَّ هناك حتى ابتهاج لدى الطفل من استعماله للكلمات المحظورة في المصطلحات (بشكلٍ متناسب مع المُحَرَّم الذي يُثقل عليها)، كما لو كانت تحسُّ هي نفسها بأنها رديئة، وأن المتعة باستعمالها أكبر بنفس المقدار. إن فولكلور الضراط الطفولي، في هذا الصدد، غني بشكل خاص. إنَّ نزعة اللّعِب المُخِلَّة بالحياة لدى الأطفال، والتي درسها كلود جينيوبيه[27]، تُظهر مصادر

---

(26) باتريك سوسكيند (P.Suskind) : « **العطر**» (Le parfum) كتاب الجيب - ص : 26 (ترجمة فرنسية).

(27) كلود جينيوبيه (Claude Gaignebet): « **الفلكلور المُخِلّ بالحياء لدى الاطفال**» (Le folklore obscène des enfants) - باريس - منشورات Maisonneuve et Larose - 1974.

لا تُحصى لهذه الروائح البِرازية التي تملأ الفرد بالتقزُّز عندما يكون في مكان عام (ضراط، براز، بول، الخ...) لكنه يتعود عليها جيداً عندما يكون وحيداً أو عندما يتعلق الأمر بتغوُّطاته الخاصة. إن الرائحة تكون محظورة اجتماعياً، أما على المستوى الفردي، فإنها تندمج في الوجود، ربما بشيء من الحياء، لكن تأثيرها يساهم في متعة الحياة اليومية. إنَّ هذا هو ما يستدعيه الطفل في علاقاته مع الآخرين، من دون لفٍّ ودوران، ونظراً لأنه لم يكتسب بعد قواعد السلوك التي ستؤثر عليه فيما بعد، لكنه سيقاوم لمدة طويلة قبل أنْ يستبطن هذا الحسّ الاجتماعي بالشمّ الذي يكمن أساساً في الكبت.

إننا نعيش، مثل الطفل، في عالَم مُثقل بروائح، لا نعيها بالضرورة، لكنها تؤثر بدون شك على نبرة سلوكنا مع الآخرين. لقد وضع الشمّ، فوراً، قيد المساهمة عندما تعلق الأمر بقَدْح خصم ما: «لا أستطيع أن أشُمَّه»، «إنّه شخص نَتِنٌ»، «إنه مُدَخِّن»، إلخ. كذلك من المدهش ملاحظة أنّ النزعات العنصرية دعمت أيضاً كراهيتها للآخر على الرائحة الكريهة التي افترض أنها تتصاعد منه. ومن ذلك العامل اليهودي (foetor judaicus) التي يقول المعادون للسامية أنهم يميزون به اليهودي عن الناس الآخرين، أو **الجيفة** (La jiffa) التي تُعَدُّ المُمَيِّز الشمّي هذه المرة للبلاد العربية. كما أن رائحة الافريقي، يمكن التعرف عليها من بين ألف رائحة، برأي بعض «الذين يعرفونه»، إنها رائحة العَرَقْ، الرائحة النَتِنَة المتصاعدة من الألمان، برأي إدغار بيريللون (Edgar Bérillon)، المفتش القديم في ملاجىء المجانين. ففي عام 1915، كتب، وهو متأثر بحماسه الشمّي، إنَّ الأطباء الفرنسيين الذين «كان عليهم أن يعتنوا بالجرحى الألمان تعرّفوا عفوياً على رائحة خاصة، مميزة جداً، تنبعث من الجرحى. لقد اتفقوا جميعاً على التأكيد بأنَّ هذه الرائحة تُضِرُّ، بسبب نتنها، بشكل مُتعب بحاسة الشمّ.... وقد أكَّد لي عدة طيارين أنهم عندما وصلوا لفوق التجمعات السكنية الألمانية، تنبَّهوا لوجود رائحة معينة أصابت أنوفهم حتى عندما كانوا يطيرون على علوٍ كبير جداً... إنَّ الألماني يقترب من الأنواع الحيوانية التي يثير لديها الخوف أو الغضب نشاطاً مبالغاً

(28) حول رائحة الفقراء ، أنظر آلان كوربان (Alain Corbin)«**الرائحة النتنة والنَرجس : الشمّ والمِخيال الاجتماعي**» (**في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**) (Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social) (XVIIIe et XIXe siècle) - باريس - منشورات

فيه للغُدد التي تفرز روائح كريهة...»[28]. من جهة أخرى، نجد فيما وراء الراين، في نفس العصر، تنديداً مُناظِراً برائحة الفرنسي. وفي اليابان يتحدث شوزاكا اندو (Shusaka Endo) عن «الرائحة الجسدية الخانقة، رائحة الجبنة الخاصة بالأجانب». كما يُطلق تعبير Bata Kussai(وتعني حرفياً نتن الزبدة على الروائح التي تنبعث من الجسد الغربي)[29]. إنَّ الآخر يُدفع بطبيعة جسدية مختلفة، منحرفة بيولوجياً شيئاً ما، ولا يمكن لإفرازاتها أن تكون إلاّ غير ممتعة بالنسبة لأولئك الذين يُجسّدون الطبيعة «الصحيحة». ومن عدم القدرة على شمّ الآخر ينجم بالفعل أن الروائح التي تتصاعد منه لا يمكن أن تكون إلاّ «رديئة»، وزنخة، ونتنة، الخ... إنها على كل حال فريدة، ومُثيرة لاشمئزاز عفوي. إن الآخر يكون دائماً رديء الرئحة، عندما لا يكون متمتعاً برائحة القداسة.

وبالرغم من سمعة عدم الحساسية الشمّية لدى الانسان الغربي، يُظهر تفكير حول حياته الخاصة أن بعض الروائح لا تكف عن مصاحبة وجوده طوال الحياة اليومية. إن الخطاب لا يرفع من قيمة هذه الروائح، لكنها مع ذلك تبقى مؤثرة عليه بشكل سري. إنَّ مرض فقدان القدرة على شمّ الروائح مرض مُضني ينزع من الوجود البشري جزءاً من متعته. وبعكس بعض المجتمعات الاخرى التي دفعت بعيداً فن العطور فإن المجتمعات الغربية لا تضع الروائح في وضع تجميلي، فمكانها بالأحرى هو مكان علم التجميل. إنها تؤثر خارج الدائرة الواعية للإنسان، لكنها لا توجّه أقل سلوكه. إن الخطاب الاجتماعي يُنَدِّد بالأحرى بالروائح: «روائح: دائماً رديئة». هكذا يمكن أن يكون القاموس الحديث للأفكار المستورَدة. إن روث وينتر يستذكر تجربة

Aubier - 1982 - ص : 166.

ــ حول «الجيفة» ورائحة العرق ـ إقرأ : لوران ديسبوت (Laurent Dispot) **«البيان البدائي»** (Le manifeste archaïque) - باريس - منشورات Grasset - 1986 - وحول (Le fœtor judaïcus) إقرأ : ليون بولياكوف (Léon Poliakov) :«تاريخ النزعة المعادية للسامية ، من = فولتير الى ڤاغنر» (Histoire de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner) باريس - منشورات Clamann-Lévy - 1968.

(29) أنظر : برينو بيرولّلي (Bruno Birolli) : **«في الغرب ، هل نحن كلنا نتن زبدة»** (A l'Ouest sommes-nous tous des «pue-le-beurre») ، مجلة : **Autrement** - «الروائح ، جوهر الحسّ» (Odeurs, l'essence d'un sens) - العدد 92 - 1987.

قام بها بعض الباحثين من كاليفورنيا على العلاقات بين الروائح والتقارب(30). فقد جاب بعض المشاركين المُعَطَّرين بشكل متفاوت حديقة عامة، ولاحظوا ردود الفعل التي أثارها مرورهم. ثم جلسوا على مقاعد وطلبوا معلومات، الخ. وبدا أن أولئك الذين كانوا مُعطَّرين جيداً أبْعَدوا المارة الذين كانوا في جوارهم، بالرغم من الرائحة الممتعة المتصاعدة منهم. فعن المرأة المُعَطَّرة «كثيراً» قيل أنها «لعوب»، إنَّ الرجل المُعَطَّر كان بدون شك هنا ذاك الذي يُعَرِّض نفسه الى عدم الارتياح لتبادل الحديث معه، لأنه كان يُخالف قاعدة ضمنية تقرن بين الرجولة وغياب الرائحة الطيبة. إن الرجل الذي يتعطَّر يُسبب الشتيمة لفحولته، ويُعرّض نفسه للشك.

إن كل فرد منغلق في داخل فُقاعته الشمية (التي لا يحسّ هو نفسه بها) يبدو أنه لا يقدر على السماح بدخول رائحة جسدية أخرى غير رائحته الى داخل مجاله الحميم، إلاّ إذا كانت هذه الرائحة معروفة من قبله، ومُعتاد عليها سابقاً (وهنا يتعلق الأمر إذن بقريب هناك اتصالات جسدية ممكنة معه). إن الروائح الفوَّاحة الكريهة هي روائح الآخر. وليست روائح الأقارب. إن الإعلان، من جهة أخرى، يُحذِّرنا في هذا الصدد: إن الآخرين هم الذين يدركون الروائح التي تتصاعد منكم. إنكم لا تُحِسُّون بها بأنفسكم. إن الإعلان يركز سلبياً على الرائحة الخاصة التي يدعو للتخلص منها بفضل العديد من المنتجات المُزيلة للروائح. إن النساء، بالتأكيد، هُنَّ المُستهدفات أكثر من قِبَل هذه الفكرة الذنبِيَّة التي تَجعل من الجسد مكاناً سيىء الرائحة بشكل طبيعي. ولكن أليس الجسد مكانَ الآخر بذاته، في نظر الفكر الغربي الذي يميز الانسان عن جسده ليجعل منه، في أفضل الأحوال، **أنا آخر** (un alter ego) ؟

إنّ الشمّ، على الرغم من مكانته في الحياة الشخصية، يُحاط اجتماعياً بالشك، ويخضع للكبت. إنه الشيء الذي لا نتحدث عنه، إلاّ من أجل التستُّر على رائحة كريهة. أما في المجال الاجتماعي، فيُبحث عن الصمت الشمّي من خلال لجوء ملحوظ الى مُزيلات الروائح. إنّ العطر لا يكون قبولاً، ولا يشكل لمسة حاسمة في لعبة الاغواء، إلاّ بشرط أن يُستعمل عند حدّ المحو. أما الكثير من العطر فغير مريح.

وإذا كان من المناسب اليوم أنْ لا يكتفي المرء فقط بمحاربة روائحه

---

(30) روث. وينتر ـ **«كتاب الروائح»** ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 10.

الشخصية (رائحة النفس والعرق، الخ) وإنما أيضاً أن يُفَوِّح منه (في حال المرأة) رائحة ممتعة، فإن هذا ينبغي أن يتم برصانة. إن سحر العطر يُستمد من البراعة في استعماله. إنَّ الصُنْع الشَمِّي الذي، هو مزيج للصراع بين الروائح الجسدية وتأكيد الشخصية الذاتية، عبر العطر ومعجون الأسنان، والمياه العطرية والصابون، الخ... يضاعف صُنْع المظهر الجسدي أو اللباسي. إن ما يأتي عفوياً من الجسد، حتى في حال عدم الاحساس بالروائح، لا يمكن أن يدعو إلاّ للشك وللشطب، وذلك بغية تعديل النص الأصلي. لقد استشف هنري ميللر جيداً هذا الاتجاه الذي تدفعه الولايات المتحدة بعيداً جداً: «إنهم لا يدعوك تشمُّ الرائحة الحقيقية، ولا أن تتذوق المذاق الحقيقي لأي شيء كان. فكل شيء مُعقَّم، ومُغَلَّف بورق السيلوفان. إن الرائحة الوحيدة المقبولة والمُعترَف بها بصفتها تلك، هي رائحة النفس الكريهة، وكل الامريكيين لديهم شعور بعارٍ قاتلٍ منها... إنها الرائحة الصحيحة للتعفُّن فعندما يموت يمكن للجسد الامريكي أن يغسل ويُطهَّر... لكن الجسد الامريكي الحيّ الذي تتحلّل فيه الروح يصدر رائحة كريهة دائماً. إنّ كل الامريكيين يعرفون ذلك، ولهذا السبب يفضلون أن يكونوا أمريكيين مئة بالمئة، أي منعزلين ومُتجمّعين في آن واحد، بدل العيش متقاربين مع القبيلة»[31]. إنَّ الرائحة هي الجزء الرديء من الجزء الرديء الآخر في الانسان، المتمثل بلحمه. إنَّ نفياً منهجياً يثابر إذن اجتماعياً على أن تُنتزع من الروائح امتيازاتها في الميدان الاجتماعي. فالانسان حيوان لا يشمّ(ولا يريد أن يشمّ)، وفي هذا يتميز عن الأنواع الأخرى. بنفس هذه الروح، يقرن فرويد في مؤلّفه **«تَوَعُّك في الحضارة»** (Malaise dans la civilisation)، بين تراجع الشمّ ونموّ الحضارة. إن الإنسان، بانتصابه عامودياً، يتخلص من تبعيته لحاسة الشمّ، ويتميز عن مملكة الحيوان. وهذا التغير في نظامه الحيوي يقوده الى تفضيل النظرة. إنه تحليل بليغ لزمن ولمجتمع يُدرجان الشمّ والنظر عند الطرف الأقصى في سُلّم التسلسل الحسّي.

---

(31) هنري ميللر (Henri Miller) **«العين المسافرة»** (L'œil qui voyage) - باريس - منشورات Buchet-Chastel ص : 144 - (ترجمة عن الامريكية).

الفصل السادس

محو طقوسي أم تكامل الجسد

الجسد الحاضر - الغائب

تتحكّم شبكة واسعة من الاستراحات الجسدية المتقابلة بالتبادلات بين الشركاء الاجتماعيين. ففي نسيج اجتماعي واحد يتشاطر الفاعلون، عبر هامش ضيق من المتغيّرات، نفس الأحاسيس والتعابير الانفعالية والإشارات الحركيّة والإيمائية ووضعيات الأجساد، وقواعد السلوك التي تُنظِّم التفاعلات، والتصورات وغير ذلك من الأشكال الجسدية. إنَّ تجاربهم البدنية تُحيل بمرآة الواحدة منها للأخرى، وتؤَسِّس ما يُسَمَّى **بالحسّ المشترك** (sensorium communē). وإذا ما بقيت هناك اختلافات، مُرتبطة بأسلوب الشخص الفاعِل وفئته الاجتماعية، على سبيل المثال، فإنها لا تكون ملموسة إلاّ نادراً طالما لم يتمّ تجاوز عتبة بناء إجتماعي آخر.

إنّ تقارب التجربة الجسدية والإشارات التي تظهر بها للآخرين، والمشاطرة المشتركة في الطقوس التي تُنَظِّم الحياة الاجتماعية هي الشروط التي تجعل من الممكن قيام الاتصال والانتقال الثابت للحسّ في داخل مجتمع ما[1]. إلاّ أنه يبدو غريباً، من خلال التواطؤ القائم مع الجسد الظاهر في مرآة الغير، وأُلْفة الشخص مع

(1) يمكن ، في هذا الصدد ، ملاحظة الآثار القاتلة المُتولِّدة في مجتمع تتحلّل أطُره الاجتماعية ، ويختفي فيه كل بُعْد للتنبؤ. أنظر ، على سبيل المثال ، كولان تورنبل -(Colin Turnbull) : **«شعب من المتوحِّشين»** (un peuple des fauves) - منشورات Stock - 1973.

ترميز استعمالاته الجسدية الخاصة طوال حياته اليومية. أنْ يُمحى الجسد، ويختفي من ميدان الوعي، وتضعف ألوانه وسط الطقوس اليومية شبه المؤتمنة.

ومع انسياب الحياة الجارية، يتلاشى الجسد. إنَّ الجسد الحاضر للغاية، لأنه المرتكز الحتمي لِلَحم الكائن في العالَم - الذي هو الإنسان - هو أيضاً غائب للغاية عن وعيه. إنه يبلغ هنا وضعه المثالي في مجتمعاتنا الغربية حيث مكانه هو مكان الصمت والتكتّم، والانمحاء، والاختفاء الطقوسي. هكذا استطاع جورج كانجيلهم أن يُعَرِّف، بلا قلق، حالة الصحة بأنها «لا وعي الشخص لجسده»، ورينيه لوريش (René Leriche) أن يقول بأنها «الحياة في صمت الأعضاء». لقد ذُكِرَت هذه الصيغ غالباً، لكنها تُبرز، على طريقة الهفوة، كم هو ضروري، اجتماعياً، إمحاء الجسد في حياة كل يوم، وكم ترتكز «الصحة» على كبت لشعور التجسد الذي لن يكون الانسان، مع ذلك، موجوداً بدونه. وكما لو أن وعي الجسد كان المكان الوحيد للمرض، فإن غيابه فقط هو الذي يُعرِّف الصحة. في هذه الشروط، نجرؤ بالكاد على تَذَكُّر أن الجسد هو، مع ذلك، المرتكز المادي، والفاعل لكل الممارسات الاجتماعية ولكل التبادلات بين الأشخاص. إنّ جعل حجب الجسد علامة للصحة يُعبِّر بكل بداهة عن ضرورة التكتم الذي يُثقل على التعابير التي تتجه إلى تذكير الانسان بوضعه كلَحْم.

إن إضفاء طابع اجتماعي على التعابير الجسدية يتم في ظلّ الكبت. ففي نظر مجتمعات أخرى أكثر استضافة للجسد، يمكن القول بأن النزعة الاجتماعية الغربية ترتكز على محو للجسد، وعلى ترميز خاص لاستعمالاته، يُترجم من خلال إبعاده[2]. طقوس منع (لا تلمس الآخر، إلاّ في بعض المناسبات الخاصة، حيث يسود نوع من الالفة بين المتخاطبين..، لا تُظهر جسدك عارياً أو مُعَرّى جزئياً، إلاّ في بعض المناسبات المُحدَّدة، الخ...) أو تنظيم للاتصال الجسدي (المصافحة باليد، التقبيل، المسافة بين الوجوه والأجساد، أثناء التشارك في العمل، الخ). لنفهم من هذا جيداً أن كل مجتمع يتضمن تنظيماً طقوسياً للنشاطات الجسدية. ففي كل لحظة، يرمز الشخص عبر جسده (إشاراته الحركية والإيمائية، الخ) الى طبيعة علاقته مع العالَم. بهذا المعنى، يُعتبر الجسد، مهما كانت المجتمعات البشرية، حاضراً دائماً

---

(2) أشرنا بتفصيل أكثر لهذا «المحو الطقوسي للجسد» في دافيد لوبروتون **«أجساد ومجتمعات»** - المرجع السابق ذكره - (الفصل الرابع).

بشكل بليغ. ومع ذلك، فإن المجتمعات يمكن أن تختار بين وضعه في ظلّ أو ضوء الحالة الاجتماعية إنها يمكن أن تختار بين الرقص والنظرة، بين السُكْر والمسرح، بين الإدخال أو الاستبعاد النسبي للأساليب الحسّية والحركية من الوضع البشري. لقد اختارت المجتمعات الغربية المسافة، وميزت بالتالي النظرة، ونظّمت في نفس الوقت الشمّ واللمس والسمع، بل والذوق في الفاقة.

إنّ هذا الموقف المانع لاستعمالات الجسد لم يكن بالامكان رسم معالِمه دائماً بسهولة في التاريخ الغربي لقد أظهَر نوربير الياس. في مؤلفات هامة، كيف أن الجسد، قبل عصر النهضة، وأيضاً بعده بالنسبة للطبقات الاجتماعية الأكثر بُعداً عن البرجوازية، لم يُحرم من تعبيراته المادية، ولم يكن موضوعاً لطقوس فرضت وضعه على بُعْد مسافة ما. فالمرء يبصق، يتجشأ، يقوم بحاجاته في وجه العالَم، يتمخّط بيده ويلمس نفسه[3]. كذلك، فإنّ المصطلحات الخاصة «باللوازم الوضيعة» (على حدّ تعبير م.باختين) غنية بشكل لا معقول. إنَّ صفحات لا تُحصى لرابليه تنتشر فيها، بنظرنا، كلمات شاذة أو غير مفهومة تشهد على ذلك اليوم. لقد حُمِلَت الانفعالات دائماً لأوجها، حتى ولو تناوبت في فترات متقاربة وتناقضت مع بعضها البعض. إنّ البكاء أو الضحك هما دائماً في الإفراط (بالنسبة لنا) وفي اللحظة. إنهما يتبدّدان بسرعة مثل السرعة التي يصلان فيها، لكنهما يُقالان بالصيغة الجماعية[4]. إنَّ الولائم أو الأعياد توفر المناسبة للشراهة والفجور. أما النشاط الجنسي فلم يُهذَّب أخلاقياً كما سيكون عليه الحال في القرون التالية. لقد كانت الطبقات الاجتماعية التي تألَّف منها المجتمع الوسيط، وحتى مجتمع عصرِ النهضة، مضيافة تجاه تعابير الجسد. لقد رُسِّخَ الجسد بصفته المكان الأساسي والسعيد للوجود، وليس بصفته حادثه المصطنع، والمضني الى هذا الحد أو ذاك، الذي يجب السعي لنسيان حضوره.

إنَّ الإنسان الغربي يُعبِّر ضمنياً، بطريقة غريبة، وخلال حياته اليومية، عن إرادته في أن لا يحّس بجسده، وينساه ما أمكنه ذلك. إن وعياً متبقياً يمكن أنْ يبلغه بشكل شرعي. على الأقل، على مستوى الحياة اليومية، لأنَّ تفاخر الجسد بنفسه، كما

(3) أنظر، على سبيل المثال، نوربير الياس (Norbert Elias) «**حضارة الاخلاق**» (La civilisation des mœurs) - منشورات Calmann-Lévy - 1973.

سنرى، يُعَدّ أمراً مقبولاً في بعض الأمكنة، وبعض اللحظات، ولأن الإعلان يعرضه أكثر فأكثر ويُظهِر أوضاعاً أو أمكنة من الجسد كانت قبل ذلك تحاط بأكبر قدر من التكتم (إعلانات الأوراق الصحية، والسدادات الدورية، وحاميات السليب، والألبسة الداخلية، الخ). لكن الحياة اليومية لم تتضرّر، حتى هذه اللحظة، في طقوسها وقيمها من هذا «التحرر».

إنّ الجسد لا يشفُّ، بشكل حقيقي، الى وعي الانسان الغربي إلاّ في لحظات الأزمة والإفراط فقط: لحظات الألم والتعب والجراح والاستحالة البدنية في إنجاز هذا العمل أو ذاك، أو في لحظات العاطفة، والنشاط الجنسي أو اللذة أيضاً، أو، بالنسبة للمرأة، على سبيل المثال، أثناء الحَمْل أو الدورات الشهرية، الخ. وهي أوضاع تضَيّق ميدان عمل الشخص، وهذا فقط ما فكّر به جـ. كانجيلهم ور.لوريش، أو بالعكس توسّعها ولكن بشكل نادر. ومن هنا ينبع تمثيل الإدراك الحسي للجسد بمرض كامن.

إنَّ الأمر الرمزي الذي يطبع الجسد بطابعه يعطي للشخص سبل الإخفاء القصوى لهذه الحقيقة المبهمة التي ارتبط بها. إنَّ الجسد هو الحاضر ـ الغائب، إنه، في آن واحد، محور إدراج الإنسان في نسيج العالَم، والمرتكز الذي لا بد منه لكل الممارسات الاجتماعية. إنه لا يوجد في وعي الشخص إلاّ في اللحظات التي يكفّ فيها عن القيام بوظائفه المعتادة، عندما يختفي روتين الحياة اليومية، أو عندما ينقطع «صمت الأعضاء».

إنّ العديد من الممارسات الجسدية المعاصرة لا يثور إلاّ ضد التغطية الممكنة للمجال الحسّي فمطلب «الإصغاء للجسد» الراسخ يُعَبِّر عن القصور الذي يحسّ به الشخص الذي يسعى، على نمط التَصَنُّع، للنضال ضد الصمت الذي ينفذ إلى لحمه. لقد أشرنا سابقاً، في عدة مناسبات، لنمو الاضطرابات النفسية المرتبطة بالنرجسية، والشعور بعدم الإحساس بشيء، والفراغ الداخلي، وذهول الحواس والذكاء، وبياض الوجود، واللانغمية. إن الاستكشاف الحسّي الذي يشجع عليه صندوق العزل، والتدليك، واليوغا، والفنون الحربية، وغيرها من الممارسات التي تقترح استعمالاً

(4) أنظر : جورجن هويزنجا (Jurgen Huizinga) «**خريف القرون الوسطى**» (L'automne du Moyen-Age) منشورات Payot - 1961.

مستحدثاً للجسد، تُعبِّر عن الضرورة الانتروبولوجية لتحالف جديد مع جسديَّة قليلة الاستعمال في العصر الحديث. في هذا الصدد، يُعَدّ بليغاً تفكير كنجي توكيتسو، وهو يتحدث عن الاكتشاف الذي سيحثُّه على ممارسة مكثّفة للفنون الحربية: «في أحد الأيام، وأنا ذاهب الى المدرسة، في ضوء الربيع، كنت أسير مع بقعة ظِلّي السوداء على الطريق الترابية التي تشرف على حقول الأرزّ. حاولت أن أسير حقيقةً، وأن أكون حاضراً في كل خطوة، ولكن بلا جدوى، هذا الإحساس بأنني لم أكن موجوداً، وهذه المحاولة غير المُنْجَزَة لأن أوجد بشكل حقيقي وجّهاني نحو بحث عن وجود الذات من خلال الفنون الحربية»(5). إنَّ الطلب الملازم للفنون الحربية، بصفته وعياً رمزياً، يعكس، بالفعل، اهتماماً بتكامل الحركة والإحساس في لعبة الحياة، ويهدف الى توحيدٍ للشخص. تماماً مثل رياضة الشياتسو والرقص، الخ... حيث يتواجه الممارسون مع أنفسهم، أو بالأحرى مع أجسادهم المُعَرَّضة للنظر، والتي يعملون بناء عليها على تنشيط أحاسيس، وقدرة جموحة على التحرّك. وحركيَّة نادراً ما يمكنها، في أي مكان آخر، أن تُعطي مقاسها الكامل.

إن المقصود هو بلوغ الاستعمال الأكمل للذات، وتحقيق التكامل بين مختلف مستويات وجودها. إنَّ هاوياً للسباقات الطويلة، يركض في أيام الأحد، يُعبِّر عن نفس الشعور، مُصاغاً بطريقة أخرى: «إننا نجد ثانية سلوك الطفولة، والصِبا... إنه الهدوء، والانفراج». إنَّ الاستعمال الجسدي للذات يؤدي الى ابتهاج، ويقود الى شعور تام بالوجود.

إن البحث عن الرفاهية عبر الاستعمال الجسدي الأفضل للذات، وفي الالتزام الطاقوي مع العالَم بشكل خاص، يستجيب أيضاً، إذا ما اخترقته شبكة من الاشارات (الصحة، الشكل، الشباب، الخ) الى ضرورة إعادة نوع من الرسوخ الانتروبولوجي الذي جعلته الشروط الاجتماعية للوجود في العصر الحديث وقتياً. ولأن الجسد لم يعُدْ المركز المُشِعّ للكائن، فقد أصبح عقبة، ومرتكزاً مُثقِلاً ومُضنياً. إن الممارسات والخطب التي تستهدفه تصبح حينئذٍ مكتسِحَة، على القياس العكسي للضمور الذي يشكل الجسد موضوعاً له طوال وجود الشخص. إنها الحدود، والقوة «لملحق

(5) كنجي توكيتسو (Kenji Tokitsu) - **«طريق الكاراتيه»** (La voie du Karaté) - باريس - منشورات Seuil - 1979 - ص : 7.

روحي»، لأونصة إضافية من الحسّ، تبنى من خلالها، بشكل مؤقت، متعة أكبر بالوجود. إن الجسد الذي نتحدث عنه، ونُعلن عنه، ونحرره، الجسد الذي نبحث عن آثاره في الرياضة، الجسد المنتصر، السليم، الشاب، والبرونزي اللون، في القصة الحديثة، ليس هو جسد الحياة اليومية، المشعشع في ابتذال الأيام. وإذا كان المِخيال الجديد للجسد خالياً من التأثير على الحياة اليومية، فإنَّ آثاره تبقى قاصرة، وتعني المِخيال أكثر مما تتعلق بالجسد الذي يعيش.

طقوس المحو

يبدو أن وجود الجسد يحيل الى جاذبية مُخيفة يجب على الطقوسية الاجتماعية أنْ تتحاشاها. إن الأمر يتعلق، بشكل ما، بنفي يرقى الى مرتبة المؤسسة الاجتماعية، كما يشهد على ذلك موقف الرزانة التي تُلْبس كقُفّاز في المصاعد أو في وسائط النقل المشترك حيث يسعى المرء جاهداً وبضيق لجعل نفسه شفافاً للآخر، ولجعل الآخر شفافاً أيضاً. كما يشهد على ذلك أيضاً التحفظ في لمس شخص مجهول أو في تعريض أنفسنا لأنْ نُلْمَسَ من قبله، الأمر الذي يؤدي لاعتذارات لا بد منها، عندما يحدث اللمس ولو بحدوده الدنيا. أو - أيضاً الحرج الذي يولد من الحوار مع شخص أجنبي لا يعرف الطقوس الغربية. أو ذاك الذي يولد لدى شخصين متجاورين إذا فُوجىء أحدهما بموقف غير لائق، او شاذ. او عندما يفلت من احدهما تعبير جسدي ينبغي عادة كَتْمُهُ: ضراط، تجشؤ، قرقرة ماء المعدة، الخ... في هذه الظروف من الاتصال مع الغير، التي لم تعُد الطقوس تأخذها على عاتقها بطريقة مباشرة، يفقد الجسد فجأة سلاسته السابقة، ويصبح ثقيلاً ومُرْهِقاً. إنَّ تعابير شائعة عديدة تحضر للحديث عن القلق الذي يولد من هذا التغيّر في نظام الجسد: «لم أعد أعرف أين أضع نفسي، الخ». إن الترميز الجسدي يفقد مؤقتاً قدرته على التآمر، لأن معطيات الوضع تلغي جزئياً آثاره. فالجسد يصبح ثانية سراً، ولم يعُد المرء يعرف كيف يتناوله. إن انتظارات الفاعِلين لم تعُد تستجيب أو أنها تدع المجال لتوقّع تفريغات مُقْلِقة لقد كفَّت الأجساد عن الانسياب في المرآة الأمينة للانسان الآخر، في هذا النوع من الكتلة السحرية التي يُمحى فيها المتخاطبون في أُلفة الرموز، في نفس الوقت الذي يضعون فيه أنفسهم في واجهة المشهد بشكل ملائم. إنَّ قلقاً عميقاً ينبثق من انقطاع الحسّ، ويضع الجسد لسوء الحظ في حالة بداهة.

إنَّ كل طرق التفاعل الاجتماعي تتأسس إنطلاقاً من تعريف مقبول بشكل متبادل. فالوضع يُحَدِّد ضمنياً بهامش للأوضاع الجسدية، والإشارات الحركية والإيمائية ؛ وهناك مسافة محددة تفصل بين المتخاطبين الذين يعرفون بالحدس (حدس هو ثمرة تربية تصنع الجسد) ما يمكن لهم جسدياً أن يسمحوا به تجاه بعضهم البعض، وما يمكنهم أيضاً أن يقولوه لبعض عن تعابيرهم الجسدية الخاصة من دون أن يخشوا إحراج بعضهم البعض بشكل متبادل. إنّ هناك أصولاً مقبولة للسلوك الجسدي تختلف حسب جنس المُخاطب، ووضعه، وعمره، ودرجة قرابته، أو حسب الالفة وسياق التبادل، الخ.. وكل سلوك مُنْفَلِت من تعريفه الاجتماعي يوصم بعدم اللياقة. إنه يمكن أنْ يُثير الخجل لدى الذي يعي أنه قطع الإطار القائم، والحرج لدى الذي واجه الأمر: رائحة كريهة، نفس قوي جداً، موقف بذيء، ضجة غير مُراقَبة، ضحكة مجنونة، الخ.. إن هذا الأمر يُوجِّه الانتباه بقسوة نحو جسد يجب أن يبقى متكتماً، وحاضراً دائماً، ولكن داخل شعور بغيابه. إنَّ الحرج الذي يبرز ويُشوِّش التبادل يمكن، مع ذلك، أن يُمحى بشكل طقوسي، من خلال تصنُّع اللامبالاة، أو بالأحرى أيضاً من خلال الدعابة، المستعدة دائماً لترميز الأوضاع الصعبة وتبديد الخجل أو التحفظ. إنّ الجسد لا يجب أن يبدي أية خشونة قابلة لأن تضعه موضع القيمة. لقد وصف سارتر ببراعة نادل المقهى الذي يذوب كلياً في الأوضاع الجسدية والحركات والايماءات التي يقرنها بممارسة لمهنته. فوفاءً منه لأصول السلوك التي تستجيب للتعريف الاجتماعي لعمله، يمحي بشكل طقوسي حضور جسده، في الوقت الذي يقوم فيه بإنجاز مهمته برشاقة، بفضل لجوء الى مجموعة تقنيات جسدية يتحكم بها بشكل خاص: «إنه يمتلك حركة حيّة ومَشْنُودة، ودقيقة جداً. حينئذٍ يأتي نحو المستهلكين بخطوة حيّة جداً، ينحني بشيء من الاستعجال، يُعَبِّر صوته وعيناه عن اهتمام شديد مليء بالاعتناء بطلب الزبون، أخيراً ها هو يعود وهو يحاول أن يُقلِّد في مشيته الدقة الصارمة لإنسان آلي لا نعرف من هو، وهو يحمل صينيته بشكل من جسارة البهلوان... إنّه يلعب ليكون نادل مقهى»[6]. ومع الحيوية لا يكفّ جسد نادل المقهى عن الخضوع للحركات المهنية التي تعلَّمها. إنَّ جسده، الممتثل، يبقى

(6) جان بول سارتر (J. P. Sartre) - «**الكائن والعدم**» (L'être et le néant) - باريس - منشورات «Tel»-Gallimard - 1943 - ص : 95.

ضمِن إطار الرصانة. هكذا نَقاد، في الحياة الجارية، بواسطة شبكة من الطقوس التي تمحي بداهة الجسد في نفس الوقت الذي تدرجه فيه، بمرونة، في الوضع الذي يعيشه.

وفي هذا يكمن واقع بنيوي لم تَشْرَع فيه ميثولوجيا تحرير الجسد. إن التفاعلات تبقى تحت إشراف المحو الطقوسي للتعابير الجسدية، بالرغم من أن سلسلة من الأوضاع يمكنها أن تُعَرِّض هذا التأكيد للجدل. إنّ فحصاً أكثر تنبُّهاً يُظهر، بعيداً عن المظاهر، وربما بالرغم من تعديلات بارعة، وقساوة أقل، إنَّ من غير المناسب دائماً للمرء أن يعرض كثيراً جسده خارج إطار الطقوس التي تُسجِّل انسياب الحياة الاجتماعية، والتي تحتفظ به في الضوء - العتمة، وفي الحضور- الغياب[7].

وعلى صعيد التفاعلات اليومية لا يُغيِّر شيء من المحو الطقوسي: إنَّ الأمكنة أو الأوقات المميَّزة هي التي تقطف الانفاق. فالنشاطات الحركيَّة أو الحسيّة، والبحث عن الحدود عبر الحدّ الأقصى من الالتزام الجسدي (الاختبار الطويل، الماراتون، التدرُّب على البقاء، الخ...) تميل للانعتاق من السيطرة الاجتماعية. إنها نشاطات يدركها الفاعلون ويحسُّون بها كما لو أنها تقع على الهامش، وتوضع أكثر تحت ظل المبادرة الفردية حتى ولو كانت القيم النشيطة في لحظة ما توجّه بشكل ملموس، كما رأينا، اختيار الفاعِلين. إنها شواطىء الزمن، والأمكنة المنظَّمة لهذا الغرض، التي تدير قسماً هاماً من هذه النشاطات الجسدية. ولو كان لهذه النشاطات أصداء فردية، تعوِّض، في آن معاً، ضمور الوظائف الجسدية في العصر الحديث، وتشجع على لعبة الاشارات التي بفضلها يُحدِّد الفاعِل موقعه على طريقته في الجو الاجتماعي للحظة ما، فإنها لا تتداخل إلاّ بشكلٍ مُتبقٍّ مع ما يشكّل هذا الأساس غير المحسوس للحياة اليومية والمهنية للشخص الفاعِل. إن الاتصال الجسدي مع

(7) بَيَّنا ، في موضع آخر ، أن محو الجسد ليس أبداً مزلاجاً يُوضع عليه. إنَّ أوضاعاً عديدة ، طقوسية أيضاً ، تسمح بتراخي في أصول السلوك الجسدي وفي الكلام المسموح به حول تعابير الجسد : مثل لحظات الاحتفالات (حفلات العُرْس ، الاجتماعات العائلية ، المآدب ، الأعياد ، الخ) الشباب الرياضية ، والحفلات الراقصة ، الخ التي تشجع على إباحيَّات السلوك والكلام. كما أنّ حفلات الاستقبال ، والاحتفالات ، والحفلات الراقصة ، الخ هي مناسبات لوضع الجسد موضع القيمة تحت إشراف الإغواء.

الآخر، المجهول، يبقى، على سبيل المثال، مُحَرَّماً.

إنَّ النشاطات الجسدية للانسان الغربي تبقى في الظل بالرغم من رفع بعض التحفظات، والتمسك بخطاب أكثر تحرراً في الظاهر: فمنذ بضع عشرات من السنين فقط، كانت استعمالات الجسد أكثر في قلب الحياة (بنفس الطريقة التي كان عليها الموت أيضاً)، في وقت كانت فيه الدراجات والمشي، والاستحمام في الأنهار أو البحيرات تشكل جزءاً من ابتذالية الأيام. وكانت بنية المدن، الأقل انفتاحاً على سير السيارات، تترك مجالاً ملموساً للحسيّة، وللتسكع، وللقدرة على التحرك وحركيَّة الجسد. إن هذا الغياب للَّحْم وللحساسية من بداهة العلاقة مع العالَم، يدفع الأشخاص الفاعِلين لتنمية نشاطات إنفاق جسدي، على هامش حياتهم اليومية، يعيدون بواسطتها هويتهم بشكل مؤقت. فبما أن الجسد هو المكان والزمان الحميمين للوضع البشري، فإن من غير الممكن، بالفعل، إبعاده كلياً. لكن التحالف الانطولوجي بين الإنسان وجسده لم ينعقد مجدداً، مع ذلك، إلاّ بطريقة إرادية ومؤقتة، من خلال تمارين أو إلتزام يفرض نفسه، لكنه لا يحلّ المشكلة الأساسية، مشكلة ضمور الوظائف الجسدية في مجرى الحياة اليومية.

إنّ ساعات الرياضة والركْض السريع، والانغماس في فريق لتعلُّم التدليك الصيني أو الكاراتيه، والتسجُّل في دورة للطاقة الحيوية هي عبارة عن مُعترِضتين في الحياة الشخصية، وأمكنة متميزة تُرفع فيها الأحكام المُسْبقة المعتادة، ويتراخى فيها جزئياً المحو الطقوسي للجسد. ففيها لا يعرف المرء إلا نادراً جيرانه، وإذا حصل فمن خلال المشاركة الحرارية في لحظات الانفراج التي «ينفجر» أثناءها بالأحرى إرادياً كلما كانت الحياة الخاصة أقل تهديداً. في هذه الشروط يمكن أن تقام تمارين مشتركة تستعمل الجسد، كما يمكن القبول بالاتصال بيد أو جلد الآخر بالقدر الذي تكون فيه المعاملة بالمثل ممكنة دائماً، وحيث يكون كل واحد بدوره أداة ثم فاعِل، مادة ثم فاعل.

لقد أدركت ا.بيرّين جيداً توزّع الجسد بين الفرق العلاجية ذات التوسط الجسدي التي شارك بها. إنّ الاتفاق يكون عارضاً، لكنه ضروري لحسن سير الدورات التدريبية. إنّه يوضح كم كان صعباً أن يحيا المرء تعليق الطقوس والتحفظات التي تتأسس عليها الحياة اليومية. «يكفي أن يرفض شخص واحد القاعدة الضمنية، ويقول: «أعطيك جسدي إنْ أنت أعطيتني جسدك»، و«كل الأجساد صالحة لإغناء

تجربتي»، لكي تتحطم القاعدة.... إنّ البحث الداخلي، الفردي هو الذي يتغلّب سواء على مستوى التعليمات أم على مستوى التمارين الجماعية»[8]. أما الآخر فهو ذاك الذي يسمح للبحث الشخصي بأن يتمّ، إنه أولاً أداة مريحة، وحتى لو وُضِعَ الجسد قيد اللعبة من خلال اللمس، فإن المظهر الارادي للتمارين لا يرفع مُحرّم الاتصال، وإنما هو يغير مكانه فقط من خلال القاعدة التي تصنع، بشكل متناوب، من كل مشارك موضوعاً أو فاعلاً للبحث أو للتدريب في تعلّم تقنية أو طلب إحساس. إن جسد الحياة الجارية (أي الجسد الممكن للرغبة أو اللذة) ليس هو الذي يعطي نفسه للآخر في علاقة متساوية، وإنما هو جسد مفصول عن ما هو غريزي. إنَّ الاتصال الجسدي لا يستهدف فاعِلَينْ بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وإنما التكرار لعمل أو لتقنية أو أيضاً التجريب لشعور في رؤيا تعلُّم، حتى لو تعلّق الأمر بعمل يتناول الحياة الخاصة. إنّ الآخر هو شريك الصدفة الذي يُعَدُّ تورّطه الجسدي شرطاً لتورُّطي تجاهه. هكذا تُظهر التجربة أنه، عندما يجب أن تتكرر التمارين بين شخصين أو عدة أشخاص، فإن اقتراب الشركاء هو الذي يَجمع المشاركين أكثر من قرابتهم الممكنة. فالاتصال ليس هو اتصال فاعل محدد في علاقة مُختارة. فحتى لو أن المناسبة يمكن أنْ تحدث واللذة يمكن أن تقع، والعلاقة أنْ تتخطّى إطار الرياضة أو التدريب، فليس موضوع هذه التمارين، ولا الطقوسية التي تقودها تكون، على كل حال، ملائمة لهذه التتمات. إن المظهر العلائقي يكون قصير الدارة. والآخر هنا ليس له من معنى إلاّ تشجيع أحاسيس ذاك الذي يفيده التمرين، علماً بأن المتتالية التالية تعكس الأدوار. إنّ تبادل الأساليب الجيدة هو الذي يُبرز بوضوح أن الجسد ليس هنا المكان الغامض لوجود الشخص، وإنما هو «ميكانيك الجسد» الذي يلطف علم النفس فهمه، من دون أن تُعَدَّل حقيقةً ثنائية الجسد ـ الشخص والإزدواجية بين هذه التمارين والحياة اليومية. إنّ الثنائية تُخفَّف أحياناً بدون شك، لكنها لا تُلغى. هكذا استطاعت ا. بيرّين بدعابة أن تشير إلى تجربتها حول مجموعات التورط الجسدي، مشيرة الى تبعية المشاركين لكلام المُحَرِّكين: «لحد أنه تكوَّن لدي غالباً الانطباع بأني أُقاد لاكتشاف أحاسيسي على طريقة الزيارات الموجّهة في المتاحف. لقد كنت أسمع من يؤكد

---

(8) إيليان بيرّين (Eliane Perrin) ـ **«عبادات الجسد»** (Les cultes du corps) ـ لوزان منشورات Favre ـ 1985 ـ ص : 162.

تماماً «أنَّه سيكون لدينا بعد لحظة إحساس بالحرارة هناك وبالوخز هنا، الخ» (ص 159). إنه مثال جميل للجسد المُرَقَّى إلى مرتبة **الأنا الآخر** الذي تنعقد معه علاقة إغواء. إنها حصة الذات التي يجب تعلُّم كيف نُدَجِّن حضورها ونُعَدِّل مواردها في اتجاه اللذة.

الجسد المُعَرَّض

يقوم الإعلان، بشكلٍ موازٍ، بتقدم جسور للأمام حين يتناول مواضيع جسدية تمس الحياة الخاصة وتقترن بالخجل حين يُكشف الحجاب عنها علناً. فعلى طريقه «بارد»، و«حديث» تُذْكَر الأكياس الواقية من الحَمْل، والألبسة الداخلية، وحامي - السليب، والسدادات الدورية، ومزيلات الروائح، والجوارب، والورق الصحي. إن الاستعمال الطقوسي للدعابة يُفْرغ حرج المشاهد أو المستمع أو القارىء، أو حرج المارّ الذي يستجوبه إعلان جداري. وتُعَدّ الدعابة طريقة ثقافية لنزع سلاح الإبهام أو لتناول مواضيع محظورة أو حساسة، من خلال التلميح. وبفضل اللجوء إليها، يمكن، أثناء مناقشة جارية، اقتراح مظاهر للوجود تُعتبر غير سرية. إنّ الدعابة ترفع، طقوسياً، التحفظات، وتسمح بالتطرق للمواضيع الأكثر بطراً أو الأكثر إثارة للشك. إن مجال الإعلان يتعاطى بالنسبة للحياة اليومية مع صورة الثياب الرياضية أو بعض الاحتفالات (مأدبة زواج، على سبيل المثال) كما يتعامل مع لحظة استثنائية يُسمَح فيها، من دون خرق القاعدة، بالإفلات من جزء من الرقابة على تعابيرها الحميمة. إنّ المآدب بين الأصدقاء أو الاحتفالات العائلية تؤدي لإذابة القصص المُبهمة. فالدعابة تجعلها لا هجومية في الوقت الذي تنقذ فيه الربح من مضمونها رغم كل شيء. في هذا السياق، يصبح شيء من الإباحية مسموح به، لكنها تُفَرَّغ بواسطة الضحك.

إنّ التواطؤ الذي يفرضه الأسلوب المسترخي للإعلان يستدعي حسّ الدعابة لدى من يتوجّه اليه. فهو يطري سعة أفقه، ويخطّىء مقدماً كل نقد تجاهه. فكيف يمكن للمشاهد، إلاّ إذا كانت لديه «أحكام مُسبقة» ولم يكن «عصرياً»، أنْ لا يتبسم أمام هذا الطفل الذي يترك مِبْوَلته ويمدّ بشكل لا نهائي وراءه لفافة من الورق الصحي، قبل أن يقتحم مكتب أبيه (بينما ينشغل هذا بشكل واضح بإجراء عقد هام مع مجموعة من رجال الأعمال) ليطلب اليه مساعدته. إنه اقتحام الخاص للعام، بفضل دعابة ورعونة الطفل المحسوبة بعناية، الطفل الذي ليس لديه، بالطبع، حُكم مُسبق عن هذه الإزدواجية.

إن أي إحساس لم يُصدم بفضل الأسلوب الساخر الذي تكمن وظيفته الاجتماعية في السماح بتناول مواضيع محظورة ليقول، كما لو أن الأمر يتم عرضاً، حقائق لا يمكن التعبير عنها مواجهةً. إنّ الدعابة، في الاعلان كما في الحياة، تجعل بعض الصور أو الكلمات المُختَلَسة من الحياة الخاصة مقبولة، في حين أنها ستكون مزعجة لو تمّت صياغتها بطريقة أخرى. لكن ضرورة هذا التحوير من أجل حماية الموضوع أو السلوك المكشوف تظهر جيداً أن الجسد يبقى متأثراً بالحواس والقيم، المكان الرمزي الذي يحاول الاعلان تهذيبه. فهو يتكلم، بشكل بليغ، عن «المُحَرَّم» أو عن «الأحكام المُسبقة» عندما يستذكر الأعمال الحميمة التي تجري عادة بتكتم. لكن الاعلان، بالنهاية، وتحت غطاء تأكيد القيم الجسدية، وعرض الحياة الخاصة بكل استرخاء، يمحو ببراعة ما ينبثق من الجهاز العضوي، بحيث يتم «تحرير» الجسد تحت رعاية الصحة، ومن خلال استبعاد «حيوانية» الانسان: فروائحه، وإفرازاته، وعمره، وتعبه هي أمور محظورة. كذلك، يفرض التقدم الاجتماعي للرياضة[9]، أو الرقص الحديث نموذجاً للشباب والحيوية والإغواء أو الصحة. إن الجسد المتحرر للاعلان هو جسد نظيف، أملس، صافي، شاب، فاتن، سليم، ورياضي. إنه ليس جسد الحياة اليومية.

إن المجتمعات الغربية هي، من حيث النزعة العامة، أقل ترحيباً، وأقل اشتمالاً للمعطيات الجسدية المتعلقة بالوضع البشري من مجتمعات أخرى وُجِدَت في زمان أو مكان آخر. فإذا كانت كل المجتمعات تُطَقِّس التعابير الجسدية، وتُرَمِّز الأمور الحميمة[10] والتافهة من دون أن تدع شيئاً بلا عناية، فإن الترحيب المخصَّص للمعطيات البدنية والحركيّة أو الحسّية يختلف بشكل بارز. لقد بيَّنا ان بعض المجتمعات تمتص الجسد كما تمتص الأفراد كما بيَّنا كيف أن مجتمعات أخرى، وهي تميز بالعكس الفرد، لا تستطيع إلاّ أن تضع النبرة على حدود الجسد، التي تعمل حينئذٍ كعامل للتفرُّد. إنّ الرقص يمكن أن يكون في قلب الحياة الاجتماعية أو أنْ يُصَوِّر

(9) إن الرياضة ، التي يسعى الإعلان بدون انقطاع في طلبها ، برزت اليوم كنموذج للامتياز الاجتماعي ، إقرأ ، في هذا الموضوع ، الملف الذي نشرته مجلة «**Esprit**» حول «العصر الحديث للرياضة» (Le nouvel âge du sport) - عدد نيسان / ابريل 1987.

(10) د. لوبروتون : «**أجساد ومجتمعات**» - المرجع السابق ذكره .

وجهاً للجزء الملعون. والحداثة، حتى لو كانت غالباً ذات وجهين في هذا الموضوع (أنظر فقرة: نسبية «العودة» للجسد) هي في مجموعها مِضيافة للجسد بشكل معتدل. إنها تقوم على أساس نفي طقوسي للتعابير الجسدية. فأمام ضرطة، أو قرقرة معدة أو تجشؤ، يتصرف كل شخص كما لو أنه لم يسمع شيئاً. إلاّ إذا أتت الدعابة، في الوقت المناسب، لتضفي طابعاً طقوسياً على الحرج بمحوه بشطحة، وقد يحصل أن يكون الهدف من وراء مخالفات قاعدة الرصانة إلحاق الخزي بالشخص المُخاطَب. إن إحتقار أصول السلوك إذا بقي من جانب واحد فإنه يعكس الاهتمام بتأكيد رفعة تسلسلية أو رغبة في ممارسة السلطة. كما يمكن أيضاً أنْ يُعَبِّر عن مخالفة قِاعدة الرصانة من خلال النَفَس الرديء والرائحة الكريهة، وبعض البذاءة أو الكلمات المُسترخية، الخ. فكل شيء يتعلق بالاتفاقات الاجتماعية وبعتبة التسامح بين المتخاطبين المعنيين.

إنّ المترو، والحافلة، والقطار، والمصعد، وصالة الانتظار هي الأمثلة الأكثر بروزاً للإبعاد الذي يطال الجسد وللحرج الذي يولد من الاحتكاك الجسدي الذي لم يأتِ شيء لترميزه. إن الطقوسية تُدْفَع هنا إلى أوجها في تطَلّعها للإخفاء. فالعادة تريد أن يُسْتَرَ التقارب الجسدي المُتَولِّد في وسائل النقل المشترك أو المصعد من خلال تصنّع اللامبالاة تجاه الآخر. فالنظرة توجّه إلى أي مكان آخر حيث لا يكون الشخص الآخر واقفاً وجهاً لوجه. إن النظرات تُغَيِّب نفسها، وفاءً منها للسلوك الذي ينبغي التمسك به في هذه الظروف، وتنشغل بعدم جلب الانتباه أو بعدم إزعاج الآخر.

وإذا كان على الأجساد أن تتلامس، أو فقط أنْ تَحْتَكَّ ببعضها، فإن اعتذاراً موجزاً يفرض نفسه من أجل التعويض على خرق الَحظْر الضمني للاحتكاك. إلاّ إذا وصل الجمهور لحد فرض هذه الاحتكاكات في شكل من الانصهار الأخرق، وتعليق الحظر مؤقتاً. هنا يعثر الشخص المغمور وسط الجمهور، على الوضع الجماعي ثانية، وتذوب حدوده الشخصية وحدود جسده. إنها اللحظة الوحيدة التي لا يكون فيها الاحتكاك أو التقارب الجسدي مع الآخرين غير مريح له.

إنّ هناك اليوم تَغَيُّراً في بعض أصول وقواعد السلوك، وبروزاً لعتبة أخرى في الحساسية. فالعري على الشواطىء أو التلفزة، والأفلام تعرض أزواجاً يقومون بعرض حياتهم الجنسية. والعَدّاؤون يجوبون المدن أو الحدائق العامة ويساهمون في التخفيف من الموانع التي كانت تُثقل على جسد الإنسان. كما أن تعميم الرياضة في

الحياة اليومية ساهم في طمس الاختلاف الذي كان واضحاً في السابق بين لباس المدينة ولباس الرياضة. إنّ طرقاً جديدة لجعل الجسد يتكلم أخذت بالظهور. ولكن على مستوى الحياة اليومية، وفي العلاقات مع الآخرين، وفي أغلبية أصول وقواعد السلوك الجسدية التي تنظّم الحياة الاجتماعية، فإن شيئاً لم يُغيِّر من المحو الطقوسي للتعابير البدنية. إنَّ الأمكنة المميَّزة، المُنَظَّمة، التي تسير وفق جدول زمني طقوسي، هي تلك التي تستقبل في الأغلب الجسد ذا القيمة الرفيعة: صالات تحسين الشكل، الملاعب الرياضية، الحدائق العامة، قاعات الاستماع للموسيقى، المجالات الاعلانية، والشواطىء في الصيف، الخ...

إنَّ حيلة من حيل الحداثة تسعى لتمرير ما هو ليس إلاّ مديحاً للجسد الشاب، السليم، الفارع، والصحي، على أساس أنه تحرير للأجساد. إن الشكل، والأشكال، والصحة تفرض نفسها كَهمّ، وتحثّ على قيام نموذج آخر من العلاقة مع الذات، والولاء لسلطة مُبهمة ولكن فعَّالة. إن القيم الأساسية للحداثة، تلك التي يضعها الاعلان في المقدمة، هي قيم الصحة والشباب والاغواء والمرونة والنظافة الصحية. إنها أحجار الزاوية في القصة الحديثة حول الشخص وعلاقته الإلزامية مع الجسد. لكن الإنسان لا يملك دائماً الجسد الأملس والنقي الذي تصوره المجلات أو الأفلام الاعلانية، ويمكن حتى القول أنه نادراً ما يستجيب لهذا النموذج. وهذا ما يفسر النجاح الحالي لهذه الممارسات التي توضح معالم الجسد (الركض السريع، تمارين تحسين الشكل، وتمارين بناء الجسم الخ..) وكذلك نجاح علم الجراحة التجميلية أو الترميمية، ونجاح علاجات تنحيف الجسم، والانطلاقة المدهشة لصناعة دهون التجميل.

الجسد المَخْفي

لئن كانت مقولة تحرير الجسد عبارة عن كليشه غامضة ومُبهمة تطال قليلاً الحياة الجارية للناس، فإن الوضع المُحَقَّر للأشخاص المُسِنِّين، وللمعاقين أو «المجانين»، بل وللمصابين بأمراض خطيرة (كمرض السيدا أو السرطان..) أو للمحتضرين ما زال يبرهن على ذلك. إن الجسد يجب أن يمر بشكل غير مُلْفِتٍ للنظر في التبادل بين الناس الفاعِلين، حتى ولو كان الوضع يتطلب، مع ذلك، وضعه موضع البداهة. إنه يجب أنْ يتسرب ثانية إلى القوانين النافذة، ويجب على كل واحد أن

يكون لديه القدرة على أن يعثر لدى من يخاطبهم، كما في المرآة، على مواقفه الجسدية الخاصة وعلى صورة لا تفاجئه قط. بهذا المعنى، يثير من لا يلعب اللعبة، مُختاراً أو غصباً عنه، حرجاً عميقاً. إنّ القلق يظهر عندما تكفّ عن العمل إشارات المطابقة البدنية مع الآخر، وعندما تمنع خشونات الجسد الآلية الاجتماعية للمحو المُعتاد من أنْ تأخذ مكانها. إن الجسد الشاذ يتحوّل الى جسد غريب، كثيفٍ في اختلافه. إن استحالة القدرة على التطابق جسدياً معه (بسبب وهنه، وفوضى حركاته وشيخوخته، و«بشاعته»، وأصله الثقافي أو الديني المختلف، الخ) يكمن في أصل كل الأضرار التي يمكن أن يتحمّلها فاعِل اجتماعي. إن الاختلاف يتحول إلى وَصْمة تتأكد بصراحة، إلى هذا الحد أو ذاك. إن أي شخص لا يكون، **بشكل مُسبق** ، بالطبع، معادياً للمعاقين، أو «للمجانين»، على سبيل المثال، ولا أحد لا يكون غير مكترث بمصير المُسِنِّين ؛ ومع ذلك فإن الاستبعاد الذي يُعَدّ هؤلاء وأولئك موضوعاً له يشهد على القلق المُبهم الذي يثيرونه. ليس هناك من شيء أخّاذ، في هذا الصدد، أكثر من ملاحظة سلوك المارّة عندما يشاهدون مجموعة من الأطفال أو البالغين المعاقين عقلياً وهم يتنزّهون في شارع أو عندما يدخلون إلى مسبح. إن العداء، على كل حال، نادراً ما يكون ظاهراً، لكنْ النظرات لا تكفّ عن التوجُّه إليهم، وعن التعليق. هكذا تتجلى المأساة اليومية لسيدة تريد أنْ تحتفظ الى جانبها بطفلها «المنغولي»، فتجتذب إليها وإلى ابنها عند كل خروج لهما أنظار كل المارّة. إنه عنف صامت، ومخاتل، ذاك الذي تتجاهله.

إنّ الجسد يجب أن يُمحي، وينحلّ في ألفة الإشارات. لكن هذا التنظيم المائع للاتصال، سيأتي المُعاق جسدياً أو المجنون ليقوم، لا إرادياً، بالإخلال به، وحرمانه من وزنه البديهي. إن الجسد ينتصب أمام الوعي مع كل إتساع عودة المكبوت. بهذا المعنى، يصبح من المشروع التساؤل عمّا إذا كانت أصول السلوك الجسدية المقبولة في مختلف لحظات الحياة الاجتماعية لم تعُد طقوساً للتجنّب.

إنّ بيار هنري، في البحث الذي خصّصه للعميان، يبرهن بداهة القلق أو اللَبْس اللذان يمكن أن يولدا عن التفاوت بين الانتظارات الجسدية المختلفة. وهذا على الرغم من أن النوايا المتتالية للأشخاص الموضوعين قيد التساؤل كانت واضحة وخالية من أي غموض: «لئن يقترح ضرير على سيدة تقوده في ظرف مؤقت إنْ يُغيِّر مكانه بالنسبة

لها، ويطلب اليها السماح له بأن يمرر ذراعه تحت ذراعها فإنه ليس هناك ما قد يثير نوعاً من سوء الفهم بينهما أكثر من هذا، وخاصة إذا كان ذراعا السيدة عاريين أو إذا كانت تلبس فستاناً خفيفاً. ولهذا فإن الضرير يفضل التخلي عمّا سيكون مُريحاً له، إحتراماً منه للياقات، أو بسبب الخشية من الالتباس»[11]. إنّ على هذا الأخير أن يُخضع نفسه لقانون جسدي غير ملائم له، يضاعف الصعوبات التي يصادفها طوال حياته، عندما يكون حاضراً مع أشخاص لا يعرفهم ويجب عليه أن يراعي ما قد يثير حساسيّاتهم. «إن الضرير المتكيف جيداً مع عماه ينبغي أن يكون قادراً على «لمس كل شيء». لكن هذه الطريقة في التصرف ليست اجتماعية. وبفعل قوة الأشياء، فإنَّ عليه، إذا أراد أنْ يكون مقبولاً، أنْ يمتثل لقواعد السلوك التي يعتبرها المجتمع طبيعية» (المرجع المذكور - ص: 375).

إنَّ أصول وقواعد السلوك الجسدية الضمنية ولكن الراسخة تتحكم بسلوك الأشخاص الفاعِلين، وتمنع التهديدات التي تأتي مِمَّن لا نعرفه، وتضفي طابعاً طقوسياً على الظهور الممكن للقلق في داخل التفاعل. لكن النسيج الطقوسي يفشل في إلغاء حصة المجهول في اللقاء مع الإنسان الحامِل للمعاق. ونظراً لواقع وَهَنِهِ، فإن هذا الأخير سيجد نفسه، إلى حدٍ ما، مُستبعداً على الفور من التبادلات الأكثر شيوعاً بسبب عدم اليقين الذي يُغَلِّف كل لقاء معه. أمام هؤلاء الأشخاص الفاعِلين، ينقطع نظام الانتظار، ويتعاطى الجسد فجأة مع بداهة غير ملموسة، ويصبح من الصعب التفاوض على تعريف متبادل خارج الاشارات المعتادة. فكيف يمكن التعامل مع الضرير أو العاجز، ذاك الذي يرتاح على مقعد متحرك ؟ كيف نتبيّن ما إذا كان، أم لا، محتاجاً لمساعدة ؟ وهل يجب أن نطرح على أنفسنا السؤال ؟

إن الإنسان الذي لديه إعاقة حركية أو حِسِّية يثير، بمجرد حضوره، إحراجاً وحيرة في التفاعل معه. إنّ الديالكتيك المائع للكلام أو للجسد يتقلّص فجأة، ويصطدم بالكثافة الحقيقية أو المُتصوَّرة لجسد الآخر، ويُولِّد التساؤل حول ما ينبغي، أم لا، فعله معه أو قوله له. ويكون القلق أكثر حيوية كلما كانت الصفات الجسدية للشخص أقل تشجيعاً على التشبه به. لقد حُطِّمَت المرآة ولم تعُد تعيد إلاّ صورة

---

(11) بيار هنري (Pierre Henri)«**العميان والمجتمع**» (Les aveugles et la société) - باريس - منشورات P.U.F - 1958 ص : 179.

مُقَطَّعة. إن مصدر كل القلق يكمن بدون شك في استحالة قذف النفس في الاخر، والتشبّه، بأي طريقة كانت، بما يُجسّده في عمق جسده، أو في سلوكه. إنّ هذا الآخر يكفّ عن أنْ يكون المرآة المطمئنة للهوية الذاتية. إنه يفتح ثغرة في الأمن الأنطولوجي الذي يضمنه النظام الرمزي[12]. إنّ «لعبة» بارعة ولكن مُثقلة بالقلق دخلت فوراً في نظام الانتظار. إنَّ عدم اليقين الذي يحيط بتعريف العلاقة يتواجد أيضاً لدى الشخص المُعاق الذي يتساءل في كل لقاء جديد عن الطريقة التي سيُقبل بموجبها. فحتى لو أنَّ من يخاطبه يُظهر مودة تجاهه، فإن الصعوبة في أخذ مضمون طلب الآخر بالحسبان تؤدي أحياناً لجرح حساسيته. لقد لاحظ بيار هنري بعد تحقيق طويل حول هذا الموضوع «أن أغلبية العميان يشكون من الطابع غير الملائم للمساعدة التي يُراد تقديمها لهم، ومن عدم مهارتها وعدم فعاليتها. فكلُّ مُبصر لديه أفكاره الخاصة به، ليس فقط عن الطريقة التي ينبغي أن يتعامل بها مع الضرير، وإنما أيضاً عن التقنية التي يجب على هذا الأخير أن يتّبعها في مختلف ظروف الحياة العملية (ص 329). إن عدم اليقين الذي يثقل على اللقاء يساهم في إدانة صعوبة المفاوضة المتبادلة. إن السهولة التي بموجبها يدخل كل واحد في الطَقْس لم تَعُدْ مقبولة. فالجسد لم يَعُدْ مَمْحُوّاً من قبل الطقوس، بل أصبح حاضراً بشكل ثقيل، ومُرْبكاً. إنّه يقاوم الترميز لأن هذا لم يعُد يُعطى فوراً، بل يجب الذهاب للبحث عنه، مع تعريض النفس لسوء الفهم. ذاك هو أحد مصادر الرفض الضمني الذي يُعَدّ الأشخاص المصابون باعاقة، أو بفوضى في سلوكهم، موضوعاً له.

ومع ذلك، فإنّ الإنسان الحامِل لإعاقة لا يقيم بالضرورة انقطاعاً مع الرمز الجسدي. بل يمكنه أن يستمر في الإحساس بأنه «طبيعي»، وأن يعاني من النظرات التي لا تكفّ عن الإثقال عليه، أو من الحرج الذي يُحدثه. «إنَّ الفرد المَوْصُوم بالعاهة يتّجه، كما كتب ا.جوفمان، لأن يكون لديه نفس الأفكار التي لدينا عن الهوية... ومن

(12) وهذا ، بعكس بعض المجتمعات الأخرى التي لا تحافظ على أي حكم مُسبق تجاه العجز ، وتدمج الأشخاص الذين يشكون منه في قلب التبادل الرمزي ، من دون أن تأخذ منهم أي شيء؛ إننا نتصرف من خلال أسلوب الاستبعاد تجاه هذه الفئات (الإعاقة ، الشيخوخة ، الجنون ، الموت...) وذلك بفك رموزها وبتخصيصها بعلامة سلبية ، عندما تقوم هذه المجتمعات بإدراجها بصفتها شريكاً بحصة كاملة في انتقال الحسّ والقيم.

المؤكد، أنَّ ما يعاني منه في أعماق نفسه ربما يكون الشعور بأنّه شخص «طبيعي»، رجل مشابه لكل الآخرين، أي، شخص يستحق فرصته وقليلاً من الراحة»[13].

إن الشخص الذي يعاني من إعاقة لا يُنظر اليه، في مجتمعاتنا الغربية، باعتباره إنساناً بحصة كاملة، وإنما عبر المَوْشور المُشَوِّه للشفقة أو للإبعاد. إنَّ شاشة نفسانية تنتصب بينهما. فالحديث لا يجري عن الإعاقة، وإنما عن المُعاق، كما لو كان من جوهره كشخص أن **يكون** مُعاقاً، أكثر من أن يكون **لديه** إعاقة. إن الإنسان يُختزل هنا في حالة جسده فقط، المطروحة كمُطْلق. إنّه يُستنتج، بشكلٍ ما، من الطريقة التي يظهر بها جسده اجتماعياً. إن الإنسان المعاق لم يَعُدْ يُنظر اليه باعتباره شخصاً فاعلاً، أي باعتبار أنه يحتوي شيئاً ما أكثر إن «هذا الشيء ما، الذي هو تقريباً لا شيء»، يُعطي معنىً ومحيطاً لوجوده، ولكن باعتبار أنه يمتلك شيئاً ما أقل. وإذا لم يكن التشريح قدَراً، لأن المجتمعات والأشخاص الفاعلين يُرَمِّزُونه بطريقتهم، فإنه يصبح قَدَراً بالفعل عندما يرى الانسان نفسه محروماً من تصوير شيء آخر غير صفاته الجسدية.

إنّ الإنسان المُعاق يُذَكِّر، في سِرّه، وبقوة تفلت منه وتستمد فقط من حضوره، بالطابع الوقتي للوجود، ويُوقظ قلق الجسد المُدَمَّر الذي يصنع المادة الأولية للعديد من الكوابيس الفردية والتي لا تنجو منها أية جماعة بشرية ؛ إن بتر الأعضاء، والعمى، والشلل، وبُطء الحركات هي الصور النموذجية للكابوس. إنّ الانسان المُعاق يُذَكِّر بهشاشة الوضع البشري التي يصعب الدفاع عنها. وهذا ما ترفض الحداثة بإصرار أن تدركه.

غموض «تحرُّر الجسد»

أما بالنسبة «للمجنون»، فهو مثير الإضطراب، وذاك الذي يُخِلُّ بطقوس التفاعل. إنّه ينفخ «اللعبة» هناك حيث تسود خطورة الاتصال الاجتماعي. إنَّ القوى التي يحتويها جسده لم تعُد مَرْجوّة في الطقوس: فهو يتكلم بصوتٍ عالٍ عن الأشياء الحميمة التي من المعتاد السكوت عنها، ويستطيع أن يستمني بطريقة تفاخرية، ويتعرّى ويصرخ. ويعتدي على الآخرين، ويجرح نفسه إرادياً، ويُقطِّب وجهه،

---

(13) ارفينغ جوفمان (Erving Goffman) : «وَصْمة» (Stigmate) باريس - منشورات Minuit - 1975 - ص : 17.

ويحرض، إلخ. إنَّ تألّمه يجعله غير قابل للفهم في حركاته أو سلوكه. إنّ غياب القدرة على التنبؤ، وبالتالي صعوبة تحقيق الانسجام بينه وبين الانتظارات الجسدية في التفاعل، يلامس هنا ذروته. إنَّ العنف المتعلق بالمرض العقلي الذي يعاني منه المجنون يومياً، والذهول الكيماوي الذي يُحبس في داخله، والجدران التي تُضاف إلى الإبعاد، تُظهر جيداً خطورة مخالفاته للنظام الأخلاقي للمجتمع. إن «المجنون» يجد ثانية أصل معنى كلمة السخرية: إنه يستجوب بعمق الأشخاص الفاعِلين عن الطريقة التي يتولّون بها المحظورات وعن التحفُّظات بشأن طرقهم الجسدية. إنه لا يُسامح لكونه أعطى للجسد مثل هذا الإعلان، عندما يكون عليه أن يختفي بِطريقة حذرة في العلاقة الاجتماعية. إنَّ «المجنون» يعمل على بعث المكبوت، ليس فقط مكبوته، وإنما، فيما وراء ذلك، ذاك الذي يؤسّس التبادل الاجتماعي. إنه يُبيِّنُ أنّ الحياة الجارية ترتكز على طقوس تجنّب الجسد، وأنّ هذا الأخير لا يجب أنْ يظهر «كشيء مادي»، وذلك تحت طائلة إثارته للرفض.

إنّ هناك اليوم في الخطاب المعتمد حول الجسد نظرة أخرى، وانتباه آخر. وأصول سلوك اجتماعية متغيِّرة. إنّ مِخيال الجسد هو أساساً الذي تعدّل في العمق من خلال هذا الشغف، ولكن من دون أن يتعدّل النموذج الثنائي.

هل تشكل المعطيات الجسدية للوضع البشري في مجتمعاتنا اليوم موضوعاً لتقويم أقل معيارية، وتثير، نتيجة لهذا الواقع، لدى الأشخاص الفاعِلين شعوراً عاماً بالرفاهية مهما كانت علاقاتهم بالجسد ؟ إنّ هذا، بالفعل، هو ما يوجد في أساس التأكيد القائل «بتحرر» الجسد أو «بالعودة» إليه. إنّ التغيّر الحالي في وضع الجسد، على مستوى الخطاب الاجتماعي، تولّد لدى المرء شعور المتعة بأنه هو نفسه، من دون أن تتداخل في الحكم المُنْصَبّ عليه النماذج التجميلية النافذة، مثل: العمر، والإغواء، والإعاقات المحتملة الخ. إنّ المؤشرات الاجتماعية الأكثر دلالة «لتحرُّر» مدروس للجسد ستكون التكامل كشركاء بحصة كاملة في ميدان الاتصال (شركاء غير موصومين بوصمات) مع الشخص المُسِنّ، أو الذي لديه إعاقة، الشخص السمين أو الحامل للنَدَب. إن هذا يمكن أن يكون أيضاً الاستعمال الاجتماعي الأكثر مثابرة للامكانيات الحسّية والعضلاتية والحركيّة أو اللَعِبيَّة للإنسان.

إن الجسد لم «يُحرَّر» اليوم إلاّ بطريقة مُجزّأة، ومقطوعة عن الحياة اليومية.

وخطاب التحرير والممارسات التي يثيرها هي من صنع الطبقات الاجتماعية الوسطى أو المميزة. وهذا «التحرر» يتم أقل تحت إشراف اللذة (حتى ولو كانت هذه حاضرة غالباً بشكل لا يمكن إنكاره) مما وفق أسلوب العمل على الذات، والحساب المُشَخَّص، الذي سبق أن أُعطيت مادته في سوق الجسد في لحظة معينة. إن الافتتان يساهم في زيادة قسوة القواعد ذات المظهر الجسدي (أن تكون رفيعة، جميلة، برونزية اللون، حسنة الشكل، شابة الخ... بالنسبة للمرأة ؛ وأن يكون قوياً، ديناميكياً وبرونزي اللون، الخ، بالنسبة للرجل) وبالتالي أن يحافظ بطريقة واضحة، إلى هذا الحد أو ذاك، على احتقار للذات لدى أولئك الذين لا يستطيعون، لأي سبب كان، إنتاج إشارات «الجسد المحرَّر». إنه يشارك أيضاً في تحقير الشيخوخة التي ترافق وجود الانسان. فهي تغذّي، بالنسبة لبعض فئات السكان (الأشخاص المُسِنّين، والمعاقين، الخ) الشعور بأنهم مستبعدون بسبب صفاتهم الجسدية. بهذا المعنى، يمكن القول بأن «تحرر الجسد» لن يكون فعلياً إلاّ عندما سيختفي هَمُّ الجسد.

الفصل السابع

التقدُّم في السنّ
غير المسموح به: الجسد المهزوم

الجسد غير المرغوب به

يفرض نفسه هنا فصل خاص عن التقدم في السن، وعن التصور الاجتماعي للشخص المُسِنّ. وهما كاشفان ثمينان للوضع الحديث للجسد، يسمحان بتهذيب التحليلات السابقة.

إنّ التعريف الذي يُعطيه إرفينغ جوفمان للموصوم لا يوفِّر الشخص المُسِنّ: «فرد قد يكون بإمكانه بسهولة أن يجعل نفسه مقبولاً في دائرة العلاقات الاجتماعية العادية، يمتلك خصوصية تستطيع أنْ تفرض نفسها على انتباه أولئك الذين يلتقون به من بيننا، وتُحوِّلُنا عنه، بحيث تدمّر الحقوق التي يمتلكها تجاهنا بسبب صفاته الأخرى»[1]. إننا نتبينّ بالفعل، في النفي الاجتماعي المزخرَف، إلى هذا الحد أو ذاك، الذي يميز الشيخوخة ويضعها إزاء الحياة الاجتماعية العادية، العمل الاجتماعي ذا العلامة المميزة. إن الشخص المُسِنّ يحمل أحياناً جسده كما لو أنه وصمة يكون صداها حيّاً، الى هذا الحد أو ذاك، بحسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وبحسب نوعية استقبال المحيط العائلي. إنّ هناك حالة افتراضية قوية بحدوث وصمة في مرحلة التقدم في السنّ.

---

(1) إرفينغ جوفمان : «وصمة» ـ المرجع السابق ذكره.

إنَّ الشيخوخة هي اليوم «هذه القضية الرمادية الممكنة»[2] التي تحاصر فئة من السكان، غامضة، خيالية قليلاً، وتائهة في الحداثة. إنَّ الوقت لم يعُد للتجربة وللذاكرة. كما أنه ليس أكثر للجسد التالِف. فالشخص المُسِنّ ينزلق ببطء خارج الميدان الرمزي. ويخرق القيم المركزية للحداثة: قيم الشباب، والإغواء، والحيوية، والعمل. إنه تجسيد للمكبوت. وكتذكير بالطابع العرضي والهشّ للوضع البشري، فإنه يُمثِّل وجه الغيريَّة المطلقة. إنه الصورة غير المسموح بها للتقدم في السنّ الذي لا يُمسك بأي شيءٍ من مجتمع يمارس عبادة الشباب، ولم يَعُد يعرف كيف يُرَمِّز واقع الشيخوخة أو الموت.

إنّ عمل التقدم في السنّ هو المُذَكِّر بموتٍ يتقدم في سيره عبر صمت الخلايا، ومن دون أن تكون هناك إمكانية لايقافه. فالشخص المسن يتقدم نحو الموت ويجسد في نفسه الأمرين اللذينَ لا يُسمّيان في العصر الحديث: التقدم في السنّ والموت. إن الشيخوخة والموت ليسا بالفعل من المُحَرّمات (des tabous)، كما يُقال غالباً ؛ فالمُحرَّم ما زال له معنى في النسيج الاجتماعي. وهو يُحيل الى حدود تُبنى حولها هوية مشتركة للمجموعة. إلاّ إنَّ الشيخوخة والموت لا يقوما بهذا الدور، إنهما مكانان للشذوذ، ويقعان اليوم خارج الميدان الرمزي الذي يعطي معانيَ وقيماً للأعمال الاجتماعية: إنهما يجسدان عدم قابلية الجسد للاختزال.

إنَّ المُسِنِّ يُختزل، في الإدراك الحسّي المشترك، في جسده فقط، وخاصة بالطبع في المؤَسَّسات. «أجساد مَنفيَّة، مُخبَّأة، ثم مَنسِيَّة. إنَّ «المُسِنِّين الصغار» المَلْجأ كانوا أجساداً هرمة. أصبحت غير نافعة. كانت قد خَدَمت ولكنها لم تعُد قادرة على الخدمة، انها أجساد لا نعرف ما نصنع بها، ونضعها هناك بانتظار تحقق رغبتها بالموت». تلك هي الجمل الأولى من مقالة ل : ن سيباغ - لانوي (R. Sebag-Lanoë) تصف فيها الصدمة التي أحسَّت بها لدى دخولها الى مركز للاقامة الطويلة والمتوسطة الأجل. في أغلب المؤسَّسات يُمحى العمق البشري والخصوصية الفردية تحت اليافطة الوحيدة للجسد التالف، الجسد الذي ينبغي فقط تغذيته وغسله. إن المُسِنّ لم يعُد تاريخه، لم يعُد شخصاً فاعلاً، إنه جسد مهزوم يجب العناية بصحته

(2) أنظر مجلة «**Communications**» - العدد 37 - 1983 - «القضية الرمادية الممكنة» (Le Continent gris).

وبقائه[3]. وتماماً مثل حامل الإعاقة، يُعَدّ المُسِنّ مادة لجسده، وليس فاعلاً بحصة كاملة. لقد جعلتَ سيمون دو بوڤوار الشخصية المركزية في روايتها **«المرأة المُجَرَّبة»** (La femme rompue) تقول: «لقد استسلمت لجسدي». إنَّ التقدم في السنّ بالتعبير الغربي، يدلّ على التقليل التدريجي للجسد، وعلى نوع من الخضوع لازدواجية تعارض بين الفاعل وجسده وتجعله تابعاً لهذا الأخير. إنّ المرض، والألم هما مثالان آخران، ولكن مؤقتان، للازدواجية الملازمة لوضع الانسان. لكنّ التقدم في السنّ يقترن هنا بازدواجية نهائية. فالمُسِنّ، في الإدراك الاجتماعي، سيُختزل دائماً في جسده، الذي سيدعه شيئاً فشيئاً، لحدّ أن بيشا (Bichat) استطاع أن يكتب: «أنظروا الإنسان الذي ينطفىء عند نهاية شيخوخة طويلة. إنّه يموت بالتفصيل. فكل وظائفه الخارجية تنتهي الواحدة بعد الأخرى. وكل حواسّه تنغلق بشكلٍ متتالٍ. إن الأسباب العادية للأحاسيس تمرُّ عليها من دون أن تُؤَثّر بها»[4]. إن الشيخوخة تعبِّر عن اللحظة التي لم يعُد فيها كبت الجسد ممكناً، اللحظة التي يُعرِّض الجسد نفسه فيها لنظرة الآخر في نهار لم يعُد مواتياً له.

إن سيمون دو بوڤوار تتذكر الفضيحة التي أثارتها في سِرِّها عندما كتبت في نهاية **«نظام الأشياء»** (L'ordre des choses) أنها وصلت الى عتبة الشيخوخة. إنّ تأكيد

(3) إنّ ما تقصُّه مساعدة ممرضة في المَلْجأ عن يوم من أيام عملها مثال على ذلك.فهي لا تتكلم، في أي لحظة، عن الأشخاص الذين كُلِّفت بهم. إنّ كل عملها ، أو على الأقل العمل الذي تتحدث عنه ، يُختصر ، على ما يبدو ، في مجموعة إلزامية من حركات العناية بأجساد مُغْفَلَة من الأسماء : تغيير المبصقات ، تحضير العربة للإفطار ، التنظيف (قذارة المراحيض والمغاسل) ، تزيين النزلاء الخ. ولكونها مُلاحقة بالوقت وبمجموع ما يجب عليها أن تفعله. تعطي الانطباع بأنها تركض باستمرار. أن الشهادة تبدو لنا كاشفة لما يجري بالفعل في العديد من المؤسسات. أنظر : نيقول بينوا - لابيير (Nicole Benoit-Lapierre) وب.سيڤاسكو (P.Cevasco) وم.زافيروبولس (M.Zafiropoulos) : **«شيخوخة الفقراء»** (Vieillesse des pauvres) - باريس - منشورات Ed. Ouvrières - ص : 26. وهناك أيضاً جملة رمزية قالتها إحدى النزيلات : «هنا يُسْتَهزأ جيداً بكرامة الناس. ولا يُبالى بهم إطلاقاً ، وهذا كل شيء».

(4) ك. بيشا (X.Bichat) : **«بحوث فيزيولوجية حول الحياة والموت»** (Recherches physiologiques sur la vie et la mort) - باريس - منشورات Bresson, Gabon et Cie - 1802 - ص : 153.

هذا الأمر لنفسها يعني تحطيم ميثاق الصمت الذي كان يجبر عدداً لا يحصى من النساء الأخريات على تحديد مواقعهن. إنها كانت تُسَمّي ما لا يُسَمَّى.

التقدم في السن

إذا كان الناس في الماضي يهرمون وهم يشعرون بأنهم يتبعون سيراً طبيعياً يؤدي بهم إلى اعتراف اجتماعي متزايد، فإن إنسان الحداثة يقاتل بشكل دائم كل آثار عمره، ويتوجس خيفة من أن يهرم مخافة أن يفقد وضعه المهني، ولا يعود يجد عملاً أو يفقد مكانه في ميدان الاتصالات(5).

إنّ الشيخوخة بالنسبة لأغلبية الغربيين، ولا سيما من الطبقات الشعبية، ولكن ليس فقط منهم، تعني الاستسلام لعمل حِدَاد بطيء يكمن في تجريد النفس من الأمور الأساسية التي كانت تقوم عليها الحياة، وفي التخلي عن الأعمال التي كان لها قيمة عالية في الماضي، والقبول شيئاً فشيئاً بواقع عدم امتلاك إلاّ رقابة ضيقة على الوجود، بصفته واقعاً مشروعاً. إنه تجريد يمكن أن يصبح مطلقاً، وأن يدفع بعض الأشخاص المُسِنّين في مؤسسة ما لجمع الاحجار أو الخِرَق، وللاحتفَاظ بساعة مُنَبِّهة أو بصورة، باعتبارها الشيء الوحيد الذي عاش بعد غرق السفينة، والذي يبقى الإشارة الوحيدة لوجودٍ ماضٍ. وإنه تخلٍ من الذات يؤدي إلى انكماش الميدان الى حدٍّ لم يعُد يبقى فيه إلاّ جسداً جامداً وشبه غير نافع، ويطلب مساعدة الغير من أجل إشباع حاجاته الأكثر بدائية. إنه تراجع تدريجي لترميز حضوره في العالَم، وانكفاء إلى نوع من الأرض الحيوانية التي يكون الرمزي فيها مُتَبقّياً، إلاّ إذا تأخّر معتنٍ يقظٍ عند وسادة المُسِنّ وتعلق باعادة حسٍّ الى وجوده من خلال نوعية حضور يمتزج فيه الكلام والحركة والإصغاء.

---

(5) يشرح لويس ـ فانسان توما ، بالعكس ، أن الافريقيين يحبون أن يشيخوا عندما يُسْأَلون عن أعمارهم. من أجل صورة مختلفة عن الشيخوخة ، في مكان آخر ، أنظر : لويس ـ ڤانسان توما «الشيخوخة في افريقيا السوداء» (La vieillesse en Afrique noire) ؛ وجورج كوندوميناس (Georges Condominas) : «البكر ، والقدماء والاسلاف في جنوب شرق آسيا (Aînés, anciens et ancêtres, en Asie du Sud-Est) ؛ وموسيس فينلاي (Moses Finley) : «الاشخاص المُسِنُّون في العصور القديمة الكلاسيكية» (Les personnes âgées dans l'antiquité classique) ، في مجلة : «**اتصالات**» **(Communications)** ـ المرجع السابق ذكره.

إنّ تخلي الذات والنشاطات الملازمة للحياة اليومية التي تُعتبر الآن وكأنها بدون أُفق، يُترجَم جيداً لدى العديد من الاشخاص الأصغر سناً الذين يموتون خلال الاسابيع الأولى لدخولهم الى المؤسسة، أي عندما يبلغ التجريد أوجه، ولا يعود الشخص، من الآن فصاعداً، مُختزلاً في جسده فقط. وإذا لم يمت، فإن نوعاً من الموت الرمزي هو الذي يستبطنه شيئاً فشيئاً عبر خضوعٍ متنامٍ تجاه الأشخاص الذين يعتنون به. إنه إنكفاء على ذات سيكون دائماً أكثر تقلصاً ومتنازل القيمة، ويمكن أن يصل إلى حدّ الالتواء أو الانطراح في الفراش عندما تُفَوَّض أمور نشاطات الجسد كلها للمُعتَنين. وعندما يُفقد كل شيء، يبقى جسر الجسد أو حتى الجنون: إنها طريقة أخرى للكفّ عن الوجود هناك.

إنَّ التقدم في السن هو سيرورة غير محسوسة، بطيئة للغاية وتفلت من الوعي لأن أي تباين لا يظهر فيها بوضوح ؛ فالإنسان ينزلق بمرونة من يوم لآخر، من أسبوع لآخر، من سنة لأخرى، وأحداث حياته اليومية هي التي تفضح انسياب الأيام وليس وعي الزمن. ومع البطء الذي ينجو من الإدراك، يندمج الزمن بالوجه، ويدخل الخلايا، ويضعف العضلات ويُصغِّر الطاقة، ولكن بدون صدمة، بدون انقطاعٍ قاسٍ ولمدة طويلة في الحياة، يكون الأشخاص المُسِنُّون آخرين. «إن من الصعب جزئياً تحمُّل الشيخوخة، تقول سيمون دو بوڤوار، لأننا كنّا دائماً نعتبرها نوعاً غريباً: أنا، أصبحت شخصاً آخر، في حين أنني ما زلت أنا نفسي»[6]. إنَّ الهَرَم سيْرٌ بخطى الانسان، إنه لا يُثقل مطلقاً، فكل يوم يتقدم خطوة على الطريق، لكن المسافة تبدو طويلة، والمسيرة التي ما زال ينبغي إنجازها مهما كان العمر لا تنضب. إنَّ البداهة تقود السير، وشعور التماثل يبقى مساوياً لحاله. إنَّ الزمن، الأمين والمُصِرّ مثل ظلٍ، يسجل أثره في العلاقة مع العالَم. فليس بين يوم وآخر تتغير النتائج، وتفسد الصحة، وإنما بشكل غير ملموس، وبدون صدمة. إنّ الذكرى، بشكل خاص، هي التي تُذكِّر بما كان يمكن للشخص أنْ يفعله أيضاً بدون خسارة في السنة السابقة. لقد قال بروست (Proust) كم أن الشيخوخة هي، من بين كل الحقائق الانسانية، تلك التي تبقى لمدة طويلة الأكثر تجريداً. إنّ شعور الشيخوخة يُعبّر عن ظهور قطرة الماء التي تجعل الإناء يطفح. وبما

(6) سيمون دو بوڤوار : «**الشيخوخة**» (La vieillesse) - باريس - منشورات Gallimard - 1970 - ص : 301.

أن صورة الجسد تتقولب مُجدداً باستمرار، وتعكس ثانية بأمانة ما يكون الشخص مؤهلاً، من الناحية الجسدية، لإنجازه، وتصاحب التعديلات الفيزيولوجية التي يكون موضوعاً لها، فإن الشخص لا يكون لديه انطباع بأنه يشيخ. إننا نندهش جميعاً حين ننظر، على سبيل المثال، الى صور شخصية يعود تاريخها لعدة سنوات. ولأن انسياب الزمن لا يكون مطلقاً قابلاً للادراك جسدياً، فإنه يوحي بشعورٍ بالجمود. ويجب بالضرورة أنْ تمرَّ فترة زمنية ويجري فحصٌ واعٍ من أجل ملاحظة أن الجسد تغيّر. إنَّ الأمير سالينا في «**غيبار**» (Guépard) يتذكّر، في فجر يوم موته، أنه عَرِفَ دائماً انسياب «السائل الحيوي» خارجه. إنه يقارنه بهرب «حَبّات الرمل المضغوطة التي تنزلق واحدة إثر واحدة، بدون تسرُّع وبدون تراخٍ، عبر الثقب الضيق للساعة الرملية، في بعض لحظات النشاط المكثّف والانتباه الكبير، كان هذا الشعور بالتَرْك المتواصل يختفي، لكي يتقدم ثانية بهدوء أعصاب عند أقل فرصة، وأقل صمت، وأقل محاولة استبطان.... كان الأمر يجري مثل ضربة رقّاص الساعة الذي يفرض نفسه عندما يسكت كل شيء». لقد عانى سالينا، منذ مدة طويلة، من مَدّ الطاقة الحيوية بدون قلق. إنه لم يكن نزيفاً للزمن، أكثر من الفصد الرفيع لوريد لا أهمية له. لكن زمناً يصل يكون فيه لقطرة ماء واحدة القدرة على جعل الإناء يطفح. لقد أوقفت حبة رمل شفافية الأشياء. وعَلِمَ سالينا حينذاك أنه شاخ.

صورة الجسد

صورة الجسد هي التصور الذي يُكوّنه الشخص عن جسده ؛ والطريقة التي يبدو له بها بشكلٍ واعٍ الى هذا الحد أو ذاك عبر سياق إجتماعي وثقافي يضفي تاريخه الشخصي عليه طابعاً خاصاً. إن جيزيلا بانكو تميّز عبر تفكيرها السريري حول مرض الذُهان بين محورين يبني تشابكهما بشكل أساسي صورة الجسد. وهذه الصورة تتنظم حول **شكل** يتجلى في: الشعور بوحدة مختلف أجزاء الجسد، وإدراكها ككل، وبحدودها الدقيقة في المكان، و**مضمون** هو: صورة جسده: كعالَم متماسك ومألوف تندرج فيه أحاسيس يمكن التنبؤ بها والتعرُّف عليها[7]. لكن يبدو من

(7) جيزيلا بانكو (Giséla Pankow) : «**الانسان وذُهانه**» (L'homme et sa psychose) - منشورات Aubier - 1969.

الضروري أن نضيف إلى هذا المفهوم محورين آخرين مرتبطان بشكل حميم: محور **المعرفة**، أي معرفة الشخص الفاعِل، ولو كانت بدائية، للفكرة التي يكوّنها المجتمع عن العمق غير المرئي للجسد، معرفة من أي شيء يتكوّن، وكيف تتنظَّم الأعضاء والوظائف. وهذه المحاور الثلاثة تصاحب الانسان طوال وجوده، وتحتذي تدريجياً بالأحداث. إنها مؤشرات ضرورية تُعطي للإنسان الشعور بانسجامه الشخصي ووحدته. إنَّ صورة الجسد هي هنا مقياس به تُقَوَّم الأعمال المُنْجزة أو التي ستنجز، إنهمقياس مألوف في علاقته مع العالَم. عند هذا المستوى، لا يوجد من حيث المبدأ، صراع بين الحقيقة اليومية للشخص والصورة التي يُشكِّلها عن جسده.

وهناك أخيراً، وفيما يتعلق بالشخص الذي يتقدم في السنّ (وكذلك المعاق والمهاجر، الخ) هذا العنصر الأخير الأساسي المتمثل **بالقيمة**، أي بالنسبة للشخص الفاعل استبطان الحكم الاجتماعي الذي يحيط بالصفات الجسدية التي تميزه (جميل / بشع، شاب / هرم، طويل / قصير، نحيف / ضخم الخ). فحسب تاريخه الشخصي والطبقة الاجتماعية التي بداخلها يبني علاقته بالعالَم، يتبنَّى الشخص الفاعل حكماً يطبع حينئذٍ بطابعه الصورة التي يُكوِّنها عن جسده، والتقدير الذي يُكِنُّه لنفسه.

وتخضع هذه العناصر الأربعة لسياق اجتماعي، ثقافي، علائقي وشخصي، بدونه ستكون صورة الجسد، وكذلك هوية الشخص، أمراً لا يمكن التفكير به. ومع ذلك، فإن سجل القيم هو الذي يمثل هنا وجهة نظر الآخر، ويجبر الشخص لأن يرى نفسه من زاوية مؤاتية إلى هذا الحدّ أو ذاك. إلاّ أن الشيخوخة تُصاب بإشارة سلبية. فعند هذا المستوى يتسرب شيئاً فشيئاً، في الصورة التي يُكَوِّنها الشخص عن جسده، شعور بانخفاض القيمة الشخصية. وعند الطرف الأقصى، يمكن أنْ يُعاش الخضوع الذي تُجبر عليه خسارة الوظائف الجسدية، كأنّه تتويج لحياة مُنجزة. إنّ الكلمات الاستعطافية التي تُقال أمام وسادة الطفل المُعَمَّد في منطقة سارا بالسنغال تُعبِّر عن ذلك بصراحة: «ليعش لمدة طويلة، ويكون لديه ذكاء، وأب وأم، وليُعَمِّر من الأيام أكثر من أكبر المُسِنِّين في القرية، وليصبح هَرِماً للحدّ الذي يصبح فيه رأسه كُلّه أبيضاً: وللحد الذي لا يعود فيه قادراً على المشي» (ذكرها لويس ـ فانسان توما). إنّه يمكن أنْ يُعاش أيضاً على طريقة انحطاط، وقرف من الذات، بحسب المسار الشخصي للشخص المُسِنّ، وحسب قيمه، والمعنى الذي يعزوه لأعماله، ونوعية

حضور المحيط. إن نفس وضع الخضوع يمكن أن يصبَّ، حسب عوامل التغيير هذه، في مواقف متعارضة.

ويجب في هذا الصدد الإشارة الى الحكم الاجتماعي الذي يقود الى الصدمة الأكثر وضوحاً للتقدم في السِنّ سواء لدى الرجل أم لدى المرأة. فالمرأة المُسِنَّة تفقد اجتماعياً الإغراء الذي كانت أساساً تدين به الى نضارتها وحيويتها وشبابها. أما الرجل فيمكن أن يربح مع الزمن قوة إغراء متنامية، لأننا نرفع لديه من قيمة الطاقة والتجربة والنضج. إن البعض سيتحدث عن «إغراء الأصداغ الرمادية» وعن «الشيخ الجميل»، هذه الصفات التي لن تقترن مطلقاً بالمرأة. إنَّ المرأة التي ما زالت تسعى لإغراء رجل أصغر سناً منها ستجتذب من المجتمع حكماً بدون مجاملة، في حين أنَّ العكس سيكون مقبولاً تماماً ويشهد، في حَدِّه الأقصى، على «اخضرار» الرجل. لقد كانت سيمون سينيوري تقول بحق بأن المرأة المُسِنَّة كانت تُعَمَّد باسم «الجلد الهِرَم»، في حين يُقال عن الرجل المُسِنّ: «إنّه يترك تأثيراً كبيراً». إنّ الشيخوخة تدمغ بشكل غير متساوٍ في الحكم الاجتماعي المرأة والرجل. إننا نرى هنا، بشكل مستقل عن عمر الأشخاص، فقدان صورة اجتماعية متعارضة للرجل والمرأة، صورة تجعل من الأول شخصاً فاعلاً يرتكز تقويمه الاجتماعي على مظهره أقل مما على انطباع عام معين عن علاقته بالعالَم، ومن الثاني موضوعاً للخطف تتقهقر قيمته مع مرور الزمن، بعكس الرجل الذي يبقى دائماً مُغرياً بشكل محتمل.

من هذه المؤثرات تنجم الملاحظة القائلة بأن العاملين الذين يأخذون على عاتقهم الشخص المُسِنّ في مصلحة للاقامة الطويلة أو المتوسطة الأجل يمكن أن يؤكدوا الوصمة، أو بالعكس أن يخففوا، من خلال موقفهم الودّي، الحكم على الذات الذي كان المُسِنّ قد استبطنه. إن العاملين هؤلاء يمكنهم أن يشرعوا مع الشخص المُسِنّ في عملية إعادة بناء لصورة الجسد، من خلال عمل مباشر على الجسد، يؤدي إلى إعادة بناء الحسّ. إن هناك عدة أعمال ممكنة ؛ منها، على سبيل المثال، إتّباع عدد من المقترحات الموضوعة من قِبَل رينيه سيباغ ـ لانوي: إنْ تعاد للشخص المُسِنّ هويته من خلال تسميته باسمه، والسعي لاعادة بناء خطّ حياته ؛ تشجيع الحفاظ على العلاقات الأُسرية ؛ تنظيم مكان المؤسسة على أساس شخصي من خلال التشجيع على تكوين أمكنة ملائمة للتبادل ؛ تنفيذ سياسة الحركة من أجل الحدّ من استقالة الجسد وملازمته للفراش وذلك من خلال تطبيق رياضة بدنية مناسبة

؛ العناية بالألبسة وتزيين الشعر بغية إعادة النزعة النرجسية ؛ تشجيع الاتصال بين المعتني والمعتنى به في الاتجاهين»[8]. ويمكن التفكير أيضاً بإقامة ورشة تجميل تسمح للأشخاص المسنين بالعناية بوجوههم، وبالتبرُّج، وبالاعتناء بزينة شعرهم ؛ فالوجه هو، بدون تلاعب بالكلمات، عاصمة الجسد. إننا، من خلال التأثير إيجابياً على شعور وجهه، سنشجع لدى الشخص المُسِنّ العودة الى نرجسيّة طبيعية، كانت قد انفصلت عنه شيئاً فشيئاً من خلال استبطان خطاب اجتماعي يجعل من الشيخوخة الدرجة الصفر في الإغراء. ومن خلال إحياء شعور الوجه، سنؤكد للشخص المُسِنّ بأن التجاعيد لم تُتْلَف هويته، وإنه يمكن أنْ يجد متعة في العناية بمظهره. إنه سيُفَعِّل مجدداً حركاته ومشاعره، ويُوَلِّد ثانية ذكرياته، ويعثر على عمق حياته الذي كان يضيق شيئاً فشيئاً. ومن خلال هذه الأعمال، نشجع على تشييد حقل للحواسّ والقيم، يمكن أنْ يسمح للشخص المُسِنّ بأن يستعيد تذوُّقه لوجوده، وأن يعيد استثمار علاقته بالعالَم.

نظرة الآخر

إننا، من خلال جسدنا، نُعرِّض أنفسنا لعمل الزمن والموت. لكن صورة الجسد التي يصطنعها الفرد تتقولب وفقاً لتقدمه في الحياة، وهي لا تعفيه من تقويم قاسٍ جداً لتقدمه في السن. إن الآخر، بشكل خاص، هو الذي يعكس في المرآة، وفي شكل متناقص القيمة، تسجيل الشيخوخة. إنَّ صورة الجسد ليست من المعطيات الموضوعية، إنها ليست واقعاً، وإنما قيمة ناتجة أساساً عن تأثير المحيط والتاريخ الشخصي للفاعِل. فليس هناك مطلقاً تقويم قاسٍ للإحساسات الناشئة عن الجسد، وإنما حلٌّ لرموز المنشّطات وإسناد للحسّ[9]. إن التعرف على مَنْ يحسّ، والنغمة الايجابية أو السلبية التي تُعزا إليه يعكسان معادلة معقدة بين التأثيرات الاجتماعية والثقافية، وتجربة الشخص في مجال الطريقة التي رُبِّيَ طفل بها، ولا سيما في علاقاته مع أُمه. وهكذا فإن الشعور بالشيخوخة هو مزيج لا يمكن تمييزه لوعي الذات (عبر الوعي الحاد لجسم يتغير) ولتقويم اجتماعي وثقافي. إنّ شعور الـ ensomatose (السقوط في

---

(8) رينيه سيباغ ـ لانوي : «بحثاً عن الهوية الضائعة ، الحركيّة النفسية وعلم دراسة الشيخوخة» (A la recherche de l'identité perdue, psychomotricité et gérontologie) «**الحركيّة النفسية**» (La psychomotricité) ـ 1984 ـ المجلد 8 ـ ص : 39 ـ 44.

(9) انظر : د. لوبروتون : «**أجساد ومجتمعات**» ـ المرجع السابق ذكره.

الجسد) ليس من المعطيات الخام، إنه استبطان لحكمٍ يخفض من قيمة الشيخوخة، قبل أن يكون حكماً شخصياً.

إنّ أشياء الجسد، وبدون شك أيضاً أشياء الرغبة هي التي توحي بسِمَة الزمن. فعندما تكفّ نظرة الآخر عن التوجه الى الذات مع تعليقها بشكل طفيف حيث لعبة الرغبة تستعجل اللحظة، يبدأ وعي الفرد لتقدمه في السنّ بالظهور.

ومن نظرة الآخر هذه يُولد الشعور المجرد بالشيخوخة. وفي نفس نظام الوقائع، تقوم المتتاليات الاجتماعية والفردية، في آن واحد، بإعادة صياغته في وعينا: أعياد الميلاد، الانفصال، رؤية الأطفال يكبرون، رؤيتهم يذهبون بدورهم، رؤية قدوم الأحفاد الأوائل، التقاعد، الاختفاء المفاجيء والمتواتر أكثر فأكثر للأصدقاء، الخ. إنّ المعنى الذي يُعطى لهذه الأحداث، وقيمتها تحيل ثانية الى القيم الأخلاقية والى الطريقة الشخصية التي يعتاد عليها الشخص. ومع ذلك، فإن الشعور بالشيخوخة يأتي دائماً، ويكون علامة في ذاته لاستبطان نظرة الآخر. إن العثور ثانية على صور شخصية قديمة تظهر وجهاً لم يعُد هو تماماً وجه صاحبه، ورؤية الوجه المتغيّر للآخرين بعد طول غياب، يؤديان لقيام مجابهة حميمة مع الزمن المُتحوّل. لقد فعل الزمن فعله، وبطريقته في العطاء، على وجه الآخر، وعلى وجه الشخص نفسه من حيث حركاتهما وطريقة وجودهما. إن الشيخوخة بزرة تستغرق وقتاً طويلاً لتظهر. إنها شعور يأتي من الخارج ويعطي أحياناً جذوراً يمكن أن تنضج قبل الأوان وأحياناً بالعكس تتأخر للغاية لأنها مقياس لتذوق الحياة عند الشخص. إنها ليست فقط رقماً زمنياً، فهي لا تبدأ في سنّ محدد بدقة، وإنما هي مجموعة مؤشرات الشخص وحده هو الذي يعرفها[10]. إنَّ الشيخوخة شعور. ففيها تتقاطع معطيات يدمجها الميدان الاجتماعي بصعوبة. هي الجسد من جهة، ولكن أكثر أيضاً، من جهة ثانية، طابعه العابر والموت. إن الوضع الحالي للأشخاص المُسِنِّين، والنفي الذي يَسِم العلاقة التي يعقدها كل منهم مع تقدمه الخاص في السِنّ، ونفي الموت أيضاً، هي إشارات تظهر تردد الانسان الغربي في قبول معطيات الوضع الذي يجعل منه أولاً كائناً من لحم.

---

(10) «لأن العمر لا يُعاش على طريقة العيش لذاته ، ولأنه ليس لدينا تجربة شفافة مثل تجربة الـ Cogito ، فإن من الممكن للمرء أنْ يُعلن بأن هِرَم في وقتٍ مُبكّر ، أو أنه يعتقد بأنه شاب حتى النهاية». سيمون دو بوفوار المرجع السابق ذكره - ص : 311.

الفصل الثامن

الانسان وقرينه: الجسد الأنا الآخر

مِخيال جديد للجسد(1)

منذ نهاية الستينات، ومع توسّع متنامي، إنطلق مِخيال جديد للجسد، واكتسح ميادين للممارسات وللخطب كانت غير معروفة حتى ذلك الحين. فبعد فترة من القمع والتكتم يفرض الجسد نفسه اليوم كموضوع لتفضيل الخطاب الاجتماعي، ومكان هندسي لإعادة غزو الذات، الأرض التي ينبغي ارتيادها، المِرصاد اللانهائي للأحاسيس التي لا تُحصى التي تحتويها، ومكان للمجابهة المرغوب بها مع المحيط بفضل الجهد (الماراثون، الركض السريع، الخ) أو البراعة(الانزلاق) ؛ إنه المكان المُميَّز للرفاهية(الشكل) أو لحسن المظهر (الاشكال، بناء الجسم، التجميل، والحِمية الغذائية، الخ).

إنّ إغراءً أُمومياً يرفع الطاقات الاجتماعية في نوع من الشهوة المفاجئة للجسد. لكن الغموض الموروث من القرنين السادس عشر والسابع عشر. والبرزه بشكل خاص لحظات ڤيسال (1543)أو ديكارت (1637) لم يتم التخلي عنه بعد. فالنموذج الثنائي ما زال باقياً، وهو يصاحب «تحرر الجسد». إننا نعرف صورة كلوزو (Clouzot) في

---

(1) ظهرت صياغة أولى لبداية هذا الفصل في «**مجلة علماء النفس**» (Le journal des psychologues) - عدد : تموز / يوليو - آب / أغسطس 1988 - العدد : 59 : «المظهر البدني» (L'apparence physique).

«**الغُراب**» (Le corbeau)، حيث تؤدي دفعة لـمصباح معلق في سلك كهربائي لتعديل لعبة الظل والنور، وتستر التعارض، وتقلب القيم، لكنها تـحترم، بالرغم من كل شيء، القُطبيَّة: «أين الظل، أين النور».

إنّ ما يبقى، إنما هو التقسيم بين الإنسان وجسده. فاليوم، وعبر هذه الـممارسات وهذه الـخطب، يكفّ الـجسد عن أنْ يُشكّل مكاناً للخطأ، والـمُسَوَّدة التي يمكن تصحيحها، كما رأيناه مع التقنية. إنه لـم يَعُد الـ ensomatose (السقوط في الجسد) وإنما حظّ الـجسد، اللحم، وطريق الـخلاص. في هذه الـحالة كما في الأخرى يعارض نفس الفصل، ضمنياً، في **الشخص** (La persona) بين حصة الـجسد وحصة الانسان غير القابلة للفهم.

لقد سبق أن قلنا بأنَّ الإنسان. لا يمكن فينومينولوجياً تمييزه عن لـحمه. فهذا اللحم لا يمكن أن يُعتبَر ملكية ظرفية، إنه يجسد وجوده في العالَـم، وبدونه لن يكون. إن الإنسان هو هذا الشيء الذي لا أدري ما هو، وهذا اللاشيء تقريباً الذي يتـخطّى انغراسه الـجسدي، لكنه لا يعرف كيف ينفصل عنه. إن الـجسد هو موطن الإنسان، ووجهه. إنّ لـحظات من الإزدواجية على منـحدر كريه (الـمرض، الطابع العابر، الاعاقة، التعب، الشيخوخة، الـخ) أو على منـحدر مُمْتع (اللذة، الـحنان، الأحاسيس، الـخ) تعطي للفاعِل الشعور بأن جسده يفلت منه، ويتـجاوز ما كان عليه. أما الثنائية فهي شيء آخر. إنها تُقَطّع وحدة الشخص، غالباً بشكل ضمني، وتؤدي إلى خطاب اجتماعي يصنع من مشاهد الازدواجية هذه قَدَراً. إنها تُـحوّل الإفراط الى طبيعة، وتـجعل من الإنسان حقيقة متناقضة تُعزَل فيها حصة الـجسد، وتـخصَّص بمعنى إيجابي أو سلبي حسب الظروف. إن الثنائية الـحديثة لا تفسخ بين النفس (أو الروح) والـجسد ؛ إنها أكثر شذوذاً، أكثر تردداً. إنها تتقدم وهي مُقنَّعة، مُلَطَّفة، بأشكال عديدة لكنها ترتكز كلها على رؤية ثنائية للإنسان. إنَّ الـجسد، بصفته مكاناً للابتهاج أو للاحتقار، يُدْرَك، من خلال هذه الرؤية للعالَـم، وكأنه شيء آخر غير الإنسان. إنَّ الثنائية الـمعاصرة تُميز الإنسان عن جسده.

أمام كفتي الـميزان، وكفة الـجسد الـمحتقر والـمخلوع من قبل التكنولوجيا والعلم، وكفة الـجسد الـمُدَلَّل من قِبَل مجتمع الاستهلاك، يقف الفاعِل الاجتماعي ناظراً أمام جسده الـخاص، بنفس الطريقة التي تأمل فيها تمثال ڤالڤيرد بتفكّر، بدون ألـم

ولا حنين، جلده الذي أمسك به بطرف ذراعه مثل ثوب قديم، كان يتهيأ لتكليف خيَّاطه بمهمة تجديده. إن تجميل وضعية جسده، ومظهره الارادي لن يكونا، على كل حال، من دون أن يُحافظ على بعض التواطؤ السابق لأوانه مع الحداثة.

إنّ هذا المخيال للجسد يتابع بأمانة واجتماعياً محاكمة النزعة الفردية التي تطبع المجتمعات الغربية بطريقة متسارعة منذ نهاية الستينات: إنه استثمار الدائرة الخاصة، الاهتمام بالأنا، تعدُّد أساليب الحياة، التفتيت الذري للأشخاص الفاعلين، البطلان السريع للمراجع والقيم، والتردد. إن زمناً آخر للفردية الغربية يرى النور، ويُعَدِّل بعمق العلاقات التقليدية تجاه الجسد.

الجسد، علامة الفرد

رأينا، في بنية إجتماعية من النمط الفردي، **الشخص** يعي ذاته، كشكل مُكتمل. مُحَدَّد جيداً في لحمه، ومنغلقاً فيه. إن الجسد يعمل كمركز حدودي، «كعامل تفرُّد» (على حدّ تعبير دوركهايم)، كمكان وزمان للتمييز. إن الجسد، بطريقة ما، هو ما يبقى عندما نفقد الأشياء الأخرى، إنه الأثر الملموس أكثر من غيره للشخص الفاعِل، وذلك منذ أن ينفصم النسيج الرمزي والصلات التي كانت تربطه بأعضاء جماعته. إن النزعة الفردية تكتشف الجسد في نفس الوقت الذي تكتشف فيه الفرد ؛ وتمييز الأول يُوَلِّد تمييز الآخر في مجتمع تتراخى فيه الصلات بين الفاعلين أكثر فأكثر، وذلك تحت إشراف الإدخال أقل مما هو تحت إشراف الفصل. حينئذٍ تكمن وظيفة سلسلة من الطقوس في إدارة علاقة بالجسد الذي أصبح أكثر غموضاً. إنّ قواعد آداب السلوك، التي تتضمن أصول وقواعد التعامل الجسدية الدقيقة، توضع في مكانها، وتضفي طابعاً إجتماعياً على العلاقة مع الجسد بناء على أسلوب الكبت. إن القيم التي تُخَصَّص للجسد هي بالأحرى سلبية، وهي تَقْرنه بالحرج، بل والخجل، والخطأ (على حدّ تعبير ديكارت). إنها تسدّد هدفها على هذا الملحق المبهم، المعيب، ولكن الذي بدونه لن يكون الإنسان.

في الفترة الثانية من الانطلاقة الفردية، فترة التفتيت الذري للفاعِلين وانبثاق حساسية نرجسية، أصبح الجسد الملجأ والقيمة الأخيرة، وما يبقى عندما تتلاشى الملاجىء والقيم الأخرى، وتكون كل علاقة اجتماعية ذات طابع عرضي. إن الجسد يبقى المرساة، الوحيدة القابلة لأن تشدّ الشخص الى يقين، ما زال مؤقتاً بالتأكيد،

ولكن بواسطتها يمكنه أن يرتبط بحساسية مشتركة، ويلتقي بالآخرين، ويشارك في تدفق الاشارات وأن يحسّ دائماً بأنه على صلة مع مجتمع يسود فيه عدم اليقين. إنَّ المجتمعات الغربية، التي تجابه عدم ترميز علاقاتها بالعالَم، والتي تتغلب فيها العلاقات الشكلية أكثر فأكثر دائماً على علاقات الحواسّ (وبالتالي القيم) تُوَلِّد أشكالاً مستحدثة للحياة الاجتماعية تعطي ميزة للجسد، ولكن للجسد الذي يلبس قفاز الاشارات العابرة[2]، ويُعَدّ موضوعاً لاستثمار متزايد.

إن المجتمع، مع تشابك الطقوس الشكلية الى هذا الحد أو ذاك، التي ما زالت تستمر في التحكم به، وبالتالي في تنظيم العلاقات الاجتماعية وعلاقات الانسان مع محيطه، يصبح إطاراً ملائماً ولكن غير مُستَثْمر، ومُفَرَّغ، جزئياً من الحسّ. وهكذا يتوسع هامش استقلالية الفاعِل بنفس المقدار من جراء ذلك. ويتعدَّل العنصر الماسك للرابطة الاجتماعية، ويصبح «ميكانيكياً» ويفقد شيئاً فشيئاً بعضاً من «طابعه العضوي»[3]. إن الحديث يجري بالأحرى عن الاتصال والاحتكاك والحرارة والرفاهية والحب والتضامن، أكثر مما يجري عن تلك القيم التي هجرت الميدان الاجتماعي. هكذا يتكاثر على هذا الفراغ من الحسّ أخصائيو الاتصال والاحتكاك والحرارة والرفاهية والحب والتضامن. إنَّ أمكنة وأزمنة مُهيأة لهذه الغاية، ومنتجات وخدمات تساند بطريقة مُجزَّأة هذه الضرورات الاجتماعية التي تدفع الشخص للبحث في دائرته الخاصة عمّا لم يعُد يستطيع انتظاره من الحياة الاجتماعية العادية.

ومن الارتياد المنتظَم لصالات تحسين الشكل، إلى اتباع دورات المعالجة الجسدية الجماعية، ومن مزاولة الركض السريع الى الماراثون، ومن استعمال دعاء العزل الحسّي الى رياضات الانزلاق، ومن دهون التجميل الى نظام الحمية الغذائية، يسعى الفرد من خلال التأمل في جسده (ولأن الجسد هو نفس مكان الانقطاع) لأنْ يحيا تفتحاً في داخل حياته الخاصة. إنَّ الحياة الخاصة تصبح القيمة الأساسية في

(2) إن الرمز هو المادة الأولية للتحالف الاجتماعي ، وما يعطي معنى وقيمة للتبادل. إنّ الثقافة (على حد تعبير ليفي - شتراوس) هي مجموعة من النظم الرمزية ، ومزيج من الصلابة وعدم الثبات. أما الإشارة فهي ليست إلاّ شيئاً وقتياً ، إنها الصيغة القاصرة للرمز. إنها تحيل الى افتتان مؤقت. إنها ليست مثل الرمز ، الذي يمثل بنية الهوية الشخصية والاجتماعية.

(3) إننا نعكس هنا الاستعارات الشهيرة لدور كهايم.

الحداثة. إنها تشمل البحث عن الأحاسيس الجديدة، أحاسيس الرفاهية الجسدية، واكتشاف الذات، وتتطلب الاتصال مع الآخرين ولكن دائماً باعتدال وبطريقة مُراقبة. لقد حَلَّت صياغة الحياة الخاصة محل البحث عن الحياة المشتركة التي كانت سائدة في الستينات.

إنَّ الإنسان الهادىء الاعصاب، البارد، يعتني بمنظره. وما يطلبه من الآخرين هو أساساً توفير جوٍ ونظرة. إن الجسد يصبح نوعاً من شريكٍ نطلب منه الوضع الأفضل، الأحاسيس الأكثر أصالة، والتفاخر بالاشارات الأكثر فعالية. لكن هذا الشريك يجب عليه أيضاً أن يعطي (لسيده ؟) مزيجاً من الروح القتاليَّة والمرونة، من القوة والجَلَدْ، من الطَلاقَة والأناقة، وذلك من دون أن يتخلى مطلقاً عن إغرائه. إنها متطلبات نموذجية للتخفيف الحالي لعلامات الأنثى والذكر. وهذا مثال من بين العديد من الأمثلة الأخرى: **«الرجل يفكر بنفسه («هذا ليس جديداً») إنه يفكر أيضاً ببشرته («هذا، لم يكن يريد أنْ يُخفي») لقد تغيرت الأزمنة** : كان هناك زمن، كان فيه مثل هذا الرجل... ينادي بحق الاقتراح، يكتشف، يزعق، يُطالب بهويته أمام مرآة قاعة حمَّامه. يجرؤ أخيراً على الاعلان بصوتٍ عالٍ عمّا كان يفعله بالسرّ، عندما كان يحصل له أن يختلس كريم صاحبته، طلاء وجهها، بل ومنتجات صباغة شعرها. إن الرجولة من الآن فصاعداً، لم تعُدْ تخشى شيئاً. لقد غيَّرت معاييرها وأبطال «**نظرتها**». **إنَّ من الظرافة اليوم أن يكون الرجل «نظيفاً»، صافياً من رأسه حتى قدميه. فالنجاح هو قبل كل شيء أن تكون جيد البشرة»** (من إعلان لأحد مستحضرات التجميل). إن الجسد الخاص هو الشريك الأفضل والأقرب من الذات، المندوب الأكثر انتصاراً، ذاك الذي من خلاله يُحكم على الإنسان.

لقد نما هذا المِخيال للجسد مثل نبتة جديدة في التربة التقليدية لثنائية الانسان ـ الجسد الخاصة بالحياة الاجتماعية الغربية منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن القيمة المخصصة للجسد انقلبت. فبدل أن يكون علامة السقوط، أصبح هذا نوعاً من خشبة الخلاص. وليس في هذا الأمر إلاّ تحويل في الثنائية المُخفَّفة الخاصة بالفردية الغربية عندما تضيق هذه أكثر فأكثر، وهي تعطي دائماً المزيد للفرد في نفس الوقت الذي تُحرِّره فيه من قيود رسوخ البنية الاجتماعية. لقد عَدّلت الحساسية الأكثر نرجسية للفردية المعاصرة عبارات العلاقة الثنائية بين الإنسان وجسده.

إنَّ أمكنة من الجسد كانت، في الماضي، تخضع لضرورات التكتم بدافع الحياء، أو بسبب الخشية من إثارة الضحك، أخذت تفرض اليوم نفسها بدون صعوبة، «بدون عُقد»، وأصبحت العلامات الأساسية للرجولة، أو للشباب. لقد أصبح الجسد العاري للمرأة الحامل يُمثِّل قيمة إغرائية في الإعلان. والسراويل القصيرة التي يلبسها الرجال ابتُذِلَت خلال الصيف، ليس فقط في محطات الاستحمام، وإنما أيضاً في المدن. إنَّ أفخاذ الرجل لم تعُد تدعو للابتسام. والرجل البارد لم يعُد يخشى من إظهارها في الأمكنة العامة. وكذلك حال العدائين عندما يركضون على أرصفة المدن. إن جسد الرجل وجذعه أصبحا من القيم الجنسية التي تكتسح الاعلان أو ملصقات السينما. إن «**بناء الجسم**» Lebody-building هو الترجمة، بتعابير الممارسات الاجتماعية، لهذا الإيعاز الجديد الذي أخذ يدعو أيضاً، منذ عدة سنوات، للسخرية. إنه لأمر نموذجي أنَّ السينما الامريكية في السبعينات، سينما الأزمة والشك، التي تدور حول أبطال هَشِّين ومعذبين (داتسون هوفمان، الباشينو Al-Pacino، دو نيرو De Niro، وجين فوندا، الخ) تخلي اليوم المكان لأبطال عدوانيين، واثقين من أنفسهم، من هواة «**بناء الجسم**»، مُصفَّحين بالأسلحة الأكثر إتقاناً، وهذا، بغرابة، عبر نزعة احتفالية بالجسد لا يُلاحظ طابعها التناقضي: رامبو، روكي، أرنولد شوارزيناجر، برادّوك، وشارل برنسون، الخ، إنها كتلة هجينة من العضلات والفولاذ، آلات الحرب. لقد حُقِّقت صورة آلة الجسد **بشكل ملموس** في الأدوار التي يُحبّها أرنولد شوارزيناجر وسيلفستر ستالّون. ومن المهم أن نلاحظ أن بعض الممثلين والممثلات، وجين فوندا هي المثال الأكثر دلالة، رافقوا هذا التغيير في الحساسية، وجعلوا من أنفسهم أتباعاً ومَدَّاحين للجسد ذي العضلات. وتطالب النساء بالحق بالقوة، وتدخل بدورها الى صالات الرياضة وتربية العضلات. وبنفس الوقت الذي يركز فيه جسد الرجل على الجنس، يهتم جسد المرأة بالعضلات. إن العلامات التقليدية للمذكر والمؤنث تتَّجه لأن تتغير، ولأن تغذِّي فكرة الخنثويَّة التي تترسخ أكثر فأكثر. فالجسد لم يعُد قدراً نستسلم له. إنه مادة نصوغها على هوانا. لقد تعدَّلت بعمق علاقة وعي الشخص لجسده. فالمِخيال المعاصر يخضع الجسد للإرادة، ويجعل من الجسد مادة مُميَّزة لبيئة الارادة.

وكلما تمركز الشخص أكثر حول ذاته، كلما أخذ جسده مزيداً من الأهمية لحدّ اكتساح ميدان اهتماماته ووضعه في وضعية ثنائية. وضع الشخص في حالة انعدام

جاذبية بالنسبة لانغراسه الجسدي الخاص، حينئذٍ يصل الإعجاب بالجسد لنقطة التوهّج. إن الجسد يصبح حينذاك قريناً، **أنا آخر**.

الجسد الأنا الآخر

في عصر أزمة الزوجين، والأسرة، و«الجمهور المنعزل»، يصبح الجسد مرآة، ذات أخرى، نتعايش معها بكل أُخوَّة، بكل متعة. في اللحظة التي ينسحق فيها القانون الاجتماعي بهدوء في الفردية المُرتبطة (حيث يحلُّ الارتباط المتبادل شيئاً فشيئاً محل الثقافة)، والتي يشهد فيها التفتيت الذري للفاعلين على الانفجار النووي الذي مَسَّ قلب الحياة الاجتماعية الغربية، دُعِيَ الفرد لاكتشاف جسده وأحاسيسه وكأنه عالمٌ في حالة توسع مستمر، وشكل قابل للسمو الشخصي. وبتخلّيه عمّا هو اجتماعي ربح الفرد عالَماً خفيفاً من المناسب أن يحافظ على إغرائه، ويستكشف دائماً أكثر حدوده: إنه جسده الخاص المرفوع الى مرتبة **الأنا الآخر** (Alter ego)، والذي لم يعُد الجزء الملعون الخاضع للتكتم والصمت («إنَّ الصحة، كما كان يقول ر.لوريش، هي الحياة في صمت الأعضاء»). لقد تحرك الجسد وأخذ مكان الشخص، الذي يلعب دوراً مُرشداً، ويشهد على رواية حديثة لفكرة أفلاطونية. إن خسارة لحم العالَم هي بالفعل التي تدفع الشخص للاهتمام بجسده من أجل إعطاء لحم لوجوده. إنه يبحث عن حياة إجتماعية غائبة بفتحه في ذاته نوعاً من المجال الحواري يُمثِّل الجسد بامتلاك مادة مألوفة، تُرفع الى مرتبة الشريك. إن الخطاب، في المِخيال الاجتماعي، يقوم غالباً بدور الكاشف في هذا الصدد: فكلمة **جسد** تستعمل غالباً كمعادل لكلمة: **فاعِل** (sujet)**أو شخص** (personne).

إنه المرور من الجسد المادة الى الجسد الفاعل. إنّ ما يناسب أكثر مِخيال التوريث[4] يتحقق هنا، في ارتقاء الجسد الى مرتبة **الأنا الآخر**، الشخص بحصة كاملة، وفي نفس الوقت المرآة (ليس مرآة الآخر في ميدان الرمز، وإنما مرآة الكائن

(4) لنأخذ الآن بتعبير الاشتيهام ، لأنّ التوريث (cloning) يعود لِمخيال الذات ، ولبريق نرجسيّ ينسى الطابع غير الوراثي ، أي غير القابل للانتقال ، لما يؤَلِّف هوية الشخص الفاعِل. إن التوريث لن يكون مطلقاً النسخة الثانية للشخص ، لأن الكثير من المتغيرات غير القابلة للمراقبة تدخل في اللعبة أثناء تربيته. وعلاوة على ذلك ، فإن الشروط الاجتماعية والتاريخية لنموه ستكون مختلفة بعمق.

في الإحالة لنفسه)، الاستثمار. إنَّ الفرد يصبح نسخته الثانية الخاصة وصورته الخالدة، من خلال وساطة القانون الوراثي الحاضر في كل خلية. إنَّه حُلُمُ جعل الذات برِقَّة الأوعية الشعْريَة، عبر الاشْتيهام الذي يتخيَّل بأن شخصية الفاعِل بأسرها، تُستمد بشكل كامن، من الجينَة. إنَّه المِخيال الذي يحيط بالأفكار الاجتماعية البيولوجية التي تؤكد الطابع الوراثي للعديد من الصفات (الذكاء، القوة البدنية، الجمال، الخ) بالرغم من تكذيب علماء الوراثة أنفسهم[5]. إن الإنسان، في هذا المِخيال، هو إنبثاق لجسده في شكل الجينَة (بل «العِرْق»). إن الجسد ينفصل عن الشخص الفاعِل ويستطيع، في النهاية، أن يقوم لوحده بمغامرته الشخصية. فبما أنه قد طُرِحَ كشيء آخر للإنسان، فإنه يجمع في نفسه مثله كل صفاته الشخصية.

إن الجسد المفصول يُصبح في المِخيال الحديث الطريق الأقصر من أجل بلوغ وتحويل الشخص الفاعِل اللامادي الذي يكسيه لحماً وأحاسيس. ففي إثر أحداث أيار / مايو 1968، طالبت عدة ممارسات نفسانية بالجسد باعتباره مادة علاجية، بالمقابل مع الكلام الذي سيكون من جهته وقفاً على التحليل النفسي. لقد طُلِبَ من العمل على الجسد أن يُعدِّل طَبْعَ الشخص الفاعِل ويُزيل أسباب القلق أو التردد لديه. فمن خلال التأثير على الكتلة المِفْصلية أو العضلية كان يُفترض أنْ تُحَلَّ التوترات الشخصية، ويُوَفَّق بين الانسان وطفولته أو وجوده الحالي من خلال التوفير في القيام بفحص الوعي، وبمسار نفساني يقتصر على «تحليل الكلام»، حسب التعبير الشائع لاتباع هذه الممارسات. وحسب كلمة زازي (Zazie)، فإن هؤلاء الأخيرين يقولون للتحليل النفسي: «أنت تتكلم، تتكلم، ولكن لا تفعل شيئاً». وبنفس الوقت الذي يُعَدُّ فيه الجسد أداة لرسم خارطة انعدام وجوده فإنَّه يدُلُّ على النقاط التي يجب

---

(5) حول «علم الاجتماع الحيوي» أنظر أطروحات ويلسون (Wilson) في «**علم الاجتماع الحيوي**» (Sociobiologie) - منشورات Rocher ، 1987 - ومن أجل نقد لهذه الاطروحات انطلاقاً من علم الوراثة. أنظر : ا. جاكّار (A.Jaccard) : «**مدح الاختلاف ، علم الوراثة والناس**» (Eloge de la différence, la génétique et les hommes) ، باريس - منشورات Seuil - 1978 - و«**عند خطر العلم**» (Au péril de la science) باريس - Seuil - 1982 - ومارشال سالينز (Marschall Sahlins) : «**نقد علم الاجتماع الحيوي ، مظاهر انتروبولوجية**» (Critique de la sociobiologique, Aspects anthropologiques) - باريس - منشورات Gallimard - 1980.

تحويلها جسدياً من أجل حلّ عقدة التوترات النفسانية. إن اللاشعور سيكون مادياً ومقروءاً بسهولة من قِبَل المتخصص في «فنون الجسد» الذي يتطلع لتحرير الأنا من هذا التأثير، بطريقة بسيطة وسريعة: «أيّاً من كنتم، يقول أحدهم، إذا أردتم أن تتحوّلوا، فابدأوا بجسدكم (ب.سالومون). إنّ العلاقة الثنائية بين الجسد والشخص الفاعل تشجع على إقامة أولوية من هذا النوع، لأن التأثير على أحدهما سيُوَلِّد بالضرورة نتائج على الآخر. إنّ وحدة الشخص لم تعُدْ تُدْرَك في الأسفل، ولا في الأعلى. إنَّ الطاقة الحيوية، برأي لوين، تطرح كأمر مُسْبق أنَّ «تغيّرات الشخصية مشروطة بتغيّرات الوظائف الفيزيولوجية». إنَّ جعلَ الإنسانِ أثرٌ لجسده يؤدي الى تنمية الاستيماء الذي يمكن لتدليك بسيط أو لمجرد تمرين تنفسي أنْ يُعَدِّل وجود الشخص نفسه. «إنَّ الجسد، يقول جـ. ڤيغارللو، يصبح كتلة ينبغي إنقاصها، وركاماً من التعقيدات التي ينبغي حلها، وتثير غزوة يد اجنبية بغية المحو، وتغيير المكان والتصحيح. إنه حلم تحويل الأشخاص الناجم عن ضغط معين مادي وملموس، يُمارس عليهم، ويُزهر في هذه الحركات التي لا توضّح مطلقاً افتراضاتها المُسْبقة. إنها التدليكات التي تريد بلوغ المناطق المنسِيَّة، وهذه التصحيحات التي تشير الى التوترات غير المُدْركة»[6].

تغيير الجسد من أجل تغيير الحياة. إنَّ طموحات الحداثة أكثر تواضعاً من طموحات الستينات. وهناك مثال أخّاذ على هذا التحوُّل في الموقف يتجلّى لدى جيري روبن، مؤلِّف «**إفعل ذلك**» (Do it) أحد المؤَلَّفات الكبرى للثقافة المضادة الامريكية في سنوات الستينات». سأكون شيخاً آمناً من هذا التهديد (السرطان، الأزمة القلبية، الخ)... (يفتح خزانة مليئة بقارورات وعلب الأدوية). لقد التزمت بإطالة مدة حياتي للحد الأقصى. لهذا أتناول الڤيتامينات، والاملاح المعدنية. وآكل الحبوب عند الإفطار، والسلطة عند الغذاء. لا أستهلك مطلقاً اللحم ولا الأغذية المُسَمِّنة. أهتم بجسدي كما لو كان الأمر يتعلق بثورة. آكل لأتغذّى وليس من أجل المتعة. هذه تتمات طبيعية آخذها من أجل توازني العام. وأستهلك منها من أربعين الى خمسين باليوم. وتلك الـ Max Epi التي تحمي من الحوادث القلبية. وهذه البيتاكاروتين المستخلصة من النباتات والتي تؤخر شيخوخة الخلايا. وتلك أخرى تمنع نمو السرطان

(6) جورج ڤيغارللو (G. Vigarello) : «مخبر العلوم الانسانية» (Le laboratoire des sciences humaines) ـ مجلة «**Esprit**» ـ العدد 62 ـ شباط / فبراير 1982.

أو تُنظِّف الدم من فضلاته. وهذه الـ Ginseng الذي يقوّي طاقتي ويحضّرني للمجهودات الرياضية. كما أخذ أيضاً ڤيتامينات مثل تلك التي تساعدني على النوم في الليل، وڤيتامينات ب»[7]. إنه مثال جميل للابتذال الحالي للخطاب الثنائي: إدارة الجسد الخاص كما لو كان الأمر يتعلق بآلة يجب أن نأخذ منها الحد الأقصى من المردود. لقد حُلِّلت وحدة الشخص تحليلياً بغية القيام بالاستعمال الأكثر عقلانية لكل أجزائه وعدم ترك أي شيء بوراً بلا عناية. إننا نجوب الجسد كما لو أنه مادة ينبغي تدليلها، أو شريك يجب اكتساب حظوته، أو محرك من المناسب عدم إهمال أي قطعة منه من أجل حسن سيره كمجموعة. إن الحمية الغذائية هي بالفعل واجهة أخرى لهذا التدخل الحيوي في الذات، والتي تعرف اليوم نجاحاً متنامياً عبر تعدد المحلات التي توزع منتجاته: توجيه الغذاء حسب مستلزمات «الشكل» ؛ البحث عن عقلانية تُعدِّل المعطيات الرمزية المرتبطة بالوجبات ؛ الرجوع الى قيم جديدة عبر المنتجات «الحيوية»، الخ..

إنّ الجسد يُشَبَّه، في شكل مرن، بآلة يجب العناية بها. وهذه أمثلة أخرى: «**انتبهوا للجذور الحرة، هذه الظاهرات الطبيعية التي تتشكل انطلاقاً من الأوكسجين الذي نتنفَّسه. إن هذا يعني القول أن الجهاز العضوي يتأكسد تماماً كما يصدأ الحديد أو تزنخ الزبدة..**» (إعلان لمنتجات «Eradical»)، أو «**راحة، مرونة، انتصار**»، **هذه الكلمات لم تعُد تنتمي حصراً لمصطلحات السيارة، (فالانسان) يطالب بها الآن من أجل بشرته. إنَّ الكثير من النجاحات تمرّ في كل الميادين من خلال الشكل الكبير والرفاهية في كل يوم**» (إعلان لمنتجات: Clinique Formule Homme). إن نموذج الجسد القابل للاشتغال والمليء بالحيوية هو هنا، بغرابة، نموذج الآلة المُعْتَنى بها جيداً، والمُرَاقَبَة بشغف. إنها مادة جميلة يجب معرفة كيف تُؤخذ منها أفضل النتائج.

---

(7) داني كوهن - بانديت (Danny Cohn-Bendit) : «**أحببناها كثيراً الثورة**» (Nous l'avons tant aimée la Révolution) - باريس - منشورات Points Actuels - ص : ٣٦. إن تحويل الجسد الخاص بدل تحويل العالَم هو مرحلة مبتذلة في خط سير العديد من المناضلين القدماء في سنوات السبعينات. أنظر أيضاً : س.لاش (C.Lasch)«**عقدة نرسيس**» (Le Complexe de Narcisse) - باريس - منشورات Laffont - 1981 (ترجمة عن الامريكية).

ونظراً لإدراك هذه المادة كموضوع داخلي، **كأنا آخر**، يجري الحديث مع «الجسد»، يُلاطف، يُداعب، يُدَلَّك، يستكشف كأرض متميزة ينبغي غزوها، أو بشكل أفضل، كشخص ينبغي إغراؤه، إنّ الجسد يصبح ملكية من الدرجة الأولى، مادة (أو بالأحرى موضوع) لكل الانتباهات، لكل الاهتمامات، لكل الاستثمارات (هنا أيضاً، بالفعل، يجب تحضير المستقبل)، مادة يجب المحافظة جيداً على «رأسمالها» الصحة، و«تنمية» «رأسمالها» الجسدي في الشكل الرمزي للإغراء. إنَّ المرء يجب أنْ يستحق شبابه وشكله **ومظهره**. إنّ عليه أنْ يناضل ضد الزمن الذي يترك آثاره على البشرة، والتعب و «الكيلوغرامات الزائدة»، وعليه أنْ يحافظ على نفسه، ولا «يُهملها». إنَّ تجميل الحياة الاجتماعية يرتكز على إخراج مصَفًّى للجسد، على أناقة العلامات الجسدية التي يُؤكدها والتي بفضلها يطرد منه قلق الزمن الذي يمرّ. إنّ عليه أن يُطَوِّع هذا الشريك المتردد، ليجعل منه رفيق طريق ممتع.

إن شهوة الجسد تُعَدِّل مضمون الثنائية من دون أن تُغيِّر شكلها. فهي تتجه لإضفاء طابع نفساني على «الجسد ـ الآلة» الذي يُتابع نموذجه هنا أيضاً تأثيره بطريقة خفية تقريباً. لكنها تُغيِّر انفعالاته. إنّ الجسد ـ الآلة (أو الجسد غير المُشَرَّح) كان يُعبِّر عنه نزع الصفة الرمزية عن اللحم، ويترك الشخص بعيداً كقيمة نبيلة، لا تُمَسّ. إنه يُبرز بوضوح أخذه بالحسبان بصفته مادة صافية، بصفته أمراً حقيقياً موحَّداً وثنائياً. إن الجسد **الأنا الآخر** لا يغير في شيء من نزع الصفة الرمزية التي يُعَدّ الجسد مادة لها، بل انه، بالعكس، يشهد على ذلك بشكل آخر، من خلال إضفاء صفة نفسانية على المادة، بجعلها أكثر قابلية لأنْ تُسكن، وبإضافة نوع من التتمة الروحية عليها (تتمة رمزية). إنه يساعد، على صعيد الفرد، على وضع بديل للعلاقة مع الآخر. إن الرمزية الاجتماعية تتجه، حيث تنقص، لأن تُستبدل بعلم النفس. إن قصور الحواس لم يعُدْ يُعزا لما هو اجتماعي، وإنما هي تُحَلّ فردياً في خطاب أو ممارسات نفسانية، والجسد هو «دالٌّ عائم» ملائم بشكل خاص لهذه التغييرات. إنّ الجسد يتباهى بقيمة تتناسب، مباشرة، مع النسيان أو الاحتقار الذي كان موضوعاً له في العصر الآخر للثنائية: إنّ الجسد ـ الآلة (الذي يبقى بشكل بارع) هو الذي يجب، أقل من حقل الأحاسيس والإغراء، أن يُعطى أوسع مدى من خلال مضاعفة التجارب. إنَّ نوعاً من التباهي يتضافر مع المحو الطقوسي للجسد، الذي يستمر في تنظيم الميدان الاجتماعي. إنَّ ثنائية شخصية تأخذ مداها.

الجسد الفائض

منذ العصر الحجري الأخير، والإنسان له نفس الجسد، نفس الامكانيات الجسدية، نفس قوة المقاومة للمعطيات المتقلبة للبيئة. وطوال آلاف السنين، وحتى اليوم، مشى البشر، في الجزء الأكبر من العالَم، من أجل أن ينتقلوا من مكان لآخر، وركضوا، وسبحوا، وأنفقوا وقتهم في الانتاج اليومي للخيرات الضرورية لبقاء جماعتهم. ولم تستعمل مطلقاً، بدون شك، كما تستعمل اليوم في المجتمعات الغربية، القدرة على التحرك، وسهولة الحركة، والمقاومة الجسدية للانسان. لقد أخذ الإنفاق العصبي (الضغط) تاريخياً مكان الانفاق الجسدي. وجُعِلَت الطاقة البشرية البحتة (أي موارد الجسد) سلبية، وغير قابلة للاستعمال ؛ وحَلَّت الطاقة التي لا تنضب المُعطاة من قبل التجهيزات التكنولوجية محل القوة العضلية. إن تقنيات الجسد، حتى الأكثر بدائية منها (مثل المشي، الركض، السباحة، الخ) تتراجع ولم تعُدْ تُلْتمس إلاّ جزئياً في مجرى الحياة اليومية، وعلاقة العمل، والتنقلات، إلخ. إننا لم نعُد نستحم عملياً في الأنهار أو البحيرات (إلاّ باستثناء بعض الأماكن النادرة المسموح بها)، ولم نعُد نستعمل الدراجة (وليس بدون خطر) أو الأرجل إلاّ نادراً من أجل الذهاب الى العمل أو الانتقال من مكان لآخر، بالرغم من اختناقات المواصلات في المدن، الخ. بهذا المعنى، كان جسد الانسان في سنوات الخمسينات أو حتى الستينات أكثر حضوراً للغاية في وعيه وموارده العضلية، وأكثر تواجداً في قلب الحياة اليومية. لقد كان المشي والدراجة والسباحة والنشاطات الجسدية المرتبطة بالعمل أو بالحياة المنزلية أو الشخصية يشجع على الانغراس الجسدي للوجود. في ذلك العصر، كان مفهوم «العودة» للجسد يبدو غير لائق، ومن الصعب الإمساك به. وفي غضون ذلك بالفعل، لم يكف إلتزام الإنسان الجسدي بوجوده عن الانحطاط. لقد أضفي طابع اجتماعي على هذا الجزء غير القابل للتعرف من الانسان، وذلك على نمط المحو، كما صُغِّرَ، وأُخْفِيَ. واتَّجه البُعد الملموس والجسدي للوجود البشري للبقاء في أرض مُستريحة، وذلك بقدر ما كان الوسط التقني يتَّسع.

لقد اتجهت للضمور النشاطات الممكنة للجسد، تلك التي يبني الشخص بواسطتها حيوية علاقته بالعالَم، ويعي نوعية ما يحيط به، ويُهيكل هويته الشخصية. إن جسد الحداثة يشبه الأثر. إنه عضو فائض للإنسان، لم تستطع الترميمات التقنية

(السيارات، التلفزة، السلالم والأرصفة المتحركة، المصاعد، الأجهزة من كل نوع...) أن تتوصل لإلغائه كلياً. إنه بقية، شيء لا يمكن أن يُقهر شيء تصطدم الحداثة به. وكلما ضاقت حصة النشاطات الخاصة للجسد في المجال المحيط به، كلما صار من المضني تحمُّله. لكن اختزال النشاطات الجسدية والحسّية لا يتم من دون أن يُحدث آثاراً على وجود الشخص نفسه. فهو يمسّ رؤيته للعالَم، ويحدّ من ميدان تأثيره على الواقع، ويُقلِّل من الشعور بقوة الأنا، ويُضعف معرفته المباشرة للأشياء. إلاّ إذا كُبِحَ هذا التآكل بنشاطات تعويضية، مُهيَّأة خاصة لتشجيع النشاط الحركي والحسّي أو الجسدي للإنسان، ولكن على هامش الحياة اليومية.

إن ضمور قدرة الانسان على التحرك وحركيته بسبب اللجوء المستمر للسيارة. واختزال مساحة المساكن، وإضفاء طابع وظيفي على الغرف والأمكنة، وضرورة الانتقال بسرعة لكي لا نزعج الآخرين. إن الجسد، في الحياة الاجتماعية، يُعاش غالباً وفقاً لنمط الزحمة، والعرقلة وكمصدر للعصبية أو التعب أكثر مما يُعاش وفقاً لنمط الابتهاج أو للإصغاء لموسيقى حسّيّة ممكنة. ونشاطات الشخص تستهلك من الطاقة العصبية أكثر مما تستهلك من الطاقة الجسدية. ومن هنا نشأت الفكرة المشتركة المنتشرة اليوم عن «التعب الجيد» (المرتبط بالنشاطات الجسدية) و«التعب الرديء» (المرتبط بالإنفاق العصبي).

إنَّ الأمكنة المُخصصة للتسكع في المدينة، والأحياء القديمة، والأرصفة، أصبحت مع مرور الزمن أقل استضافة للمتنزِّهين، كما خضعت البُنى المدينية لضرورات حركة سير السيارات. إن تخفيف مجال التسكع، وتركيز النشاطات في مراكز المدن المُشبعة، والمحشورة بالجمهور، هي التي تساهم في حرمان المارّة من وتيرة تسكعه الشخصي لتخضعهم للضرورة غير المعروفة لسير مُشاة سريع. إن الانتقال الوظيفي من مكان لآخر يتجه لأنْ يحلّ محلّ التسكع (باستثناء أيام الأحد بدون شك) الأمر الذي لا يحدث من دون ترك آثار على المتعة الحسّيّة والحركية.

لقد استكشف ب.ڤيريليو جيداً وبحدس ملحوظ، في سنوات السبعينات، هذا الضعف في النشاطات الجسدية البحتة للإنسان، وأشار، بشكل خاص، إلى كم «أصبحت بشرية المدينة بشرية جالسة». فيما عدا الخطوات القليلة التي تُمشى من أجل الوصول الى السيارة أو الخروج منها، تبقى أغلبية الناس جالسة طوال اليوم. لقد

طرح ڤيريليو جيداً مشكلة المأزق الناشيء عن الإقلال من قيمة الوظائف الجسدية في وجود الانسان، ولا سيما على صعيد إعداد الهوية الشخصية. «قبل أن يسكن الحيّ، والمسكن، يسكن الفرد جسده الخاص، ويقيم معه علاقات كتلة، وزن، زحمة واتساع.... الخ. إن قدرة الجسد على التحرك وحركيته هي التي تسمح باغناء الإدراكات الحسّية التي لا بد منها من أجل بناء هيكلية الأنا. إنَّ إبطاء، بل إلغاء هذه الديناميكية المتحركة، وتثبيت المواقف والسلوك الى أقصى حدّ، يؤدي الى تشويش الشخص بشكل خطير، والإضرار بقدراته على التدخل في الواقع[8].

لقد اختصرت الحداثة قارّة الجسد. ولأن هذا الأخير كَفَّ عن أن يكون مركز الإشعاع للشخص، فقد خسر الجزء الأساسي من قوة تأثيره على العالم، وأخذت الممارسات والخطب التي تحاصره هذا الاتساع. ولأنه غائب عن الحركة العادية للحياة، أصبح موضوعاً لهمٍّ ثابت التصق به سوق كبير ومراهنات رمزية جديدة. إنَّ الممارسات الجسدية تقع على مفترق تتقاطع فيه الضرورة الانتروبولوجية للصراع ضد التقطيع الذي يُشْعَر به، ولعبة الإشارات (الأشكال، الشكل، الشباب، الصحة، الخ) التي تضيف الى اختيار نشاط جسدي ما تتمة اجتماعية حاسمة. وإذا كان الشخص قد «تحرر» من هذه الممارسات، فذلك لا يعود إلى مبادرته فقط، لأن الجو المحيط بلحظة ما حَثَّه على القيام بذلك وفقاً لبعض الأساليب، إلاّ أنه يتغلق بهذا بالتزام شخصي كلما شعر بنفسه بضرورة النضال ضد انعدام الوجود الذي يوفره له عدم استعمال طاقته الجسدية.

ولكن لا يمكن أن تكون هنا «عودة» للجسد. فالجسد موجود دائماً هناك، وهو قابل للتمييز عن الإنسان، الذي يُعطيه حضوراً، مهما كانت طبيعة استعمال هذا الإنسان لقوته وحيويته وطاقته الحسِّيَّة. إنَّ استعمالاً آخر للذات، عبر الجسد، هو بالأحرى الذي يظهر، إنه همّ جديد: همّ إعادة حصة اللحم والحواس التي كان يفتقدها الوضع الغربي إليه. إنه جهد لتجميع هوية شخصية مُجزَّأة في مجتمع مُجزِّىء.

إن الاهتمام المتنامي بالصحة والوقاية يقود أيضاً لتنمية الممارسات الجسدية

---

(8) بول ڤيريليو (Paul Virilio) : «**بحث في لا أمان الأرض**» (Essai sur l'insécurité du territoire) - باريس - منشورات Stock - 1976 - ص : 269.

(الركض، مجرى القلب، الخ). كما يقود أيضاً الأشخاص الفاعِلين لإعطاء وعي أكثر تيقظاً لجسدهم وغذائهم ووتيرة حياتهم. إنه يحثُّ على البحث عن نشاط جسدي منتظم. هنا أيضاً يتجلّى استعمال للذات يستهدف إعادة توازن مقطوع، أو من الصعب الحفاظ عليه، بين وتيرة الحداثة والوتائر الشخصية. إنّ تصوراً أقل قدرياً للمرض بدأ يظهر. فالمرض يجد في طرق الحياة، وفي العادات الغذائية وصحة الحياة الخ الشروط المواتية لانطلاقه.

مما لا يمكن إدراكه في العالم الحديث إلى ما يمكن إدراكه في الجسد

إنّ النزعة الفردية الحادّة التي نعرفها اليوم ليست أبداً إشارة على تحرّر الشخص الذي يجد في موارده الخاصة الوسائل لإدارة مستقلة لوجوده. فالغوص في العالَم الداخلي بحثاً عن أحاسيس شاذة، والانطلاق في الصحارى أو المناطق الجليدية سعياً وراء المغامرة أو لإحراز «المركز الأول»، وتذوق المجابهة مع العناصر التي تقف عند حدود الذات ،واختبارات الماراتون أو التزلج التي تُكَمّل حتى نهايتها بالرغم من التعب، والركض اليومي أو الساعات الاسبوعية التي تُعاش في الرياضة الخاصة بصيانة الشكل، هي كلها ممارسات وخطب تتمّ في ظل الرقابة المُبهمة لكتلة من القيم التي تتقاسمها، في آن واحد بشكل مشترك أو متميز، الفئات الاجتماعية. إنها قيم الشباب، الشكل، الصحة، الإغراء، وقدرة التحمُّل، والمرونة... وهي قيم أساسية للاعلان. إنّ هذه الأساطير الحديثة تركز على قيمة صفات ترتبط بالوضع الجسدي. فكل شخص، في عالمه الشخصي وحسب وضعه الاجتماعي، يحيك بمساعدة نخبة من الاشارات التي يوفرها له سوق المواد الاستهلاكية، ووسائل الاعلام، والاعلان. إن الطلبات تتكاثر، وتضم شمل أشخاص من نفس الفئة الاجتماعية حول مواقف واهتمامات وأبحاث قريبة.

إن قبضة من الأوامر المؤقتة، ذات القيمة العالية بشدة، تضفي طابعاً اجتماعياً على أرخبيل من الأشخاص المبعثرين. إن تحولاً انتروبولوجياً يغير من طبيعة الرمز الذي بدلاً من مزج الأشخاص في جماعة متضامنة، لها نفس القدر، وتتشاطر نظام حواسّ وقيم مُستثمَرة بقوة، يقوم بتكديسهم بواسطة استهلاك مشترك للاشارات والقيم، ولكن باعتبار كلاً منهم شخصاً خاصاً. إن الاشارات تختفي سريعاً، وتدفع الانسان لبحث متجدد باستمرار. إن الإنسان الفردي، بغوصه في المرآة التي يغرف منها الشعور برفاهيته وباغرائه الشخصي، يرى صورته الخاصة أقل مما يرى تبعيته

السعيدة تقريباً لإحكام الاشارات. إنّ نغمة نرجسية تخترق اليوم الحياة الاجتماعية الغربية.

إن النرجسية هي بالأصل عبارة عن وضعية استقلال، وحيلة للشخص الذي يعسكر على تخوم ما هو جماعي وفردي، ويجد نفسه مَحْمِيّاً من التزام مُفْسد تجاه الآخرين. إن الشخصية النرجسية ترى أن فرديتها الخاصة أكثر جدارة بالاهتمام مما يحيط بها، لكنها لا تستبعد مع ذلك التبادل الرمزي. إننا نعلم، بالعكس، أي قوة جذب تمارسها، بشكل غريب، على الآخرين. إنها تحب الحب الذي تكون هي موضوعاً له أكثر للغاية من أولئك الذي يُحبونها. إنها توظّف في شخصها الخاص طاقة يبذرها الآخرون بالأحرى ضمن الرابطة الاجتماعية. لقد كتب فرويد في هذا المجال صفحات أصبحت تقليدية.

إن نرجسية الحداثة هي أولاً خطاب، إنها إحدى أحجار الزاوية في الأساطير الحالية. فهي تُسمّي جواً ما للحياة الاجتماعية، وشكلاً ذا نزعة عامة أكثر مما هو هيمنة، وقوة اجتماعية خاصة ببعض الفئات، وببعض الأمكنة. إنها إحدى أوردة الحياة الاجتماعية. لكنها ليست الوريد الوحيد. وهي تهمنا هنا لأن النرجسية الحديثة هي، بالضرورة، أيديولوجية الجسد، والسعي المتعمَّد لبلوغ أوج الإحساس والأغراء، الذي يمثل لموقفٍ مُسْتَرْخٍ وإرادي في آن معاً. إنها الثنائية التي تُشيِّد الجسد في استثمار.

لقد حلَّل جان بودريّار جيداً تغير الاتجاه الحالي للنرجسية. فمن مكان للسيادة تحوَّلَت إلى أداة للرقابة الاجتماعية، أداة لا «تُستَعْمَل» (من قِبَل مَنْ ؟)، وإنما يتم اختيارها «بشكل حرّ» في جاذبية جوّ اجتماعي، في لحظة معينة، يقوم بتقريب اختيارات الأشخاص نحو ممارسات، ومواد وخطب متشابهة. إنّ كل واحد يتبع اندفاعات لعبته الداخلية مثل تمرين حرية عندما لا يقوم إلاّ بالامتثال لأوامر ميدان اجتماعي كان يجهل تأثيره عليه. إنَّ ما يميز هذه النرجسية عن تلك، التقليدية، التي تكلمنا عنها أعلاه، هو أن قانون القيمة يتحكّم بعملها». إنها نرجسية مُوجَّهة، وتمجيد مُوَجّه ووظيفي للجمال باسم استثمار وتبادل الإشارات»[9]، كما يلاحظ جـ.بودريّار.

(9) جان بودريّارد (Jean Baudrillard) : **«التبادل الرمزي والموت»** (L'échange symbolique et la mort) - باريس - منشورات Gallimard - 1976 ، ص : 172. أنظر أيضاً ريتشارد سنّيت (Richard Sennett) : **«طغيانيات الحياة الحميمة»** (Les tyrannies de l'intimité) - باريس =

إنّ نرجسية اليوم ليست مؤشراً على انغماس في التكاسل، والتمتع بالوقت الذي يمرّ، حتى ولو وَلَّد اللذة ؛ إنها أيضاً نتيجة لعمل على الذات، وسعي لإضفاء طابع شخصي على العلاقة مع العالَم من خلال وضع إشارات خاصة باللباس والمواقف، وكذلك إشارات جسدية، بالمقدمة. إنها ذِكْر للشخص الأول في القصة الأسطورية. إنّ الأمر لا يتعلق هنا فقط بوضعية الشخص ضمن الرابطة الاجتماعية، والتي تترجم من خلال إثارة للإشارات، وإنما أيضاً، وبشكل خاص، بالشعور الحميم المقرون بهذه الوضعية. إنَّ النرجسية الحديثة هي لذة تجد إنجازها في الشعور المُبهم حول أفضل ملاءمة ممكنة مع الاشارات ذات القيمة في زمن ما. إن مفارقتها تكمن في كونها مِحثّاً للحياة الاجتماعية ؛ فهي تُعبِّر عن وَهْم اختيار شخصي، وعن شعور بوعي سَيِّد عندما لا يعود رسوخ بنية الجو الاجتماعي يُدْرك بصفته تلك، وإنما حين يُوسِّع أيضاً ميدان تأثيره في الدائرة الأكثر حميمية للشخص»[10].

إنّ النرجسية الحديثة تترجم هذا الواقع المتناقض ظاهرياً ؛ واقع وجود مسافة نحو الذات نفسها، وحساب، إنّها تحوِّل الشخص الى عامل يجعل من وجوده ومن جسده شاشة تُنَظَّم فيها الإشارات بشكل مواتٍ. إنَّ الليبيدو (الشبق) النرجسية تلتقي بالإشارات الاجتماعية للانتباه للذات وتملُّكها. وهي تغرف، للقيام بذلك، من المعرض الكريم للطلبات وللأساطير التي تُكَوِّن جوّ لحظة ما. وذلك بعكس الطابع اللازمني، بشكل ما، للنرجسية التقليدية.

وتعود المفارقة الأخرى للنرجسية الحديثة لوجهها المُتغيِّر، وللإفتتانات المؤقتة التي تعطيها مظهر المكان المخصص لحفظ ألبسة المشاهدين في المسرح. لقد قُطِّعَت الليبيدو النرجسية، وغَطَّت، إنتقائياً، ممارسات أو مواد وفقاً لترقيم رمزي خاص بلحظة معينة. إنَّ عمل الإشارة يُنتج قصة تكوَّنت سابقاً، ويقوم الشخص

= منشورات Seuil - 1979 (1974 ، مترجم عن الامريكية) ؛ أنظر أيضاً كريستوفر لاش (C.Lasch)**«عقدة نرسيس ، الحساسية الامريكية الجديدة»** (Le complexe de Narcisse, La nouvelle sensibilité américaine) باريس - منشورات Laffont - 1981 (1979 ، مترجم عن الامريكية)؛ وجيل ليبوفيتسكي (Gilles Lipovetski) - **«مجتمع الفراغ»** (La société du vide) - باريس - منشورات Gallimard - 1985.

(10) يذهب ريتشارد سنِّيت لحد القول «بأنَّ النرجسية هي علم الاخلاق البروتستانتي في العصور الحديثة».

بسردها وفقاً لنبراته الصوتية الخاصة. إنَّ موهبته تستمد من القدرة على تنظيم المواد الأساسية التي يمتلكها الجميع وفقاً لأكثر الأنماط شخصية. إنّه يخلق حياته الحميمة أقل مما يُعَدّ بالنهاية مُنْتَجاً من قِبَلها إجتماعياً. إنّ الجسد الذي يعتقد الفرد أنه يمتلك جوهره المنسي ليس إلاّ إعادة لقصة. فهو الحادث المصطنع الذي يولده فيه جوّ لحظة ما. إنه سيكون بهذا المعنى موضوع رغبة أقل مما هو همّ، موضوع متعة أقل مما هو أمر ضروري.

وإذا كانت هناك إدارة للجسد بصفته ملكية شخصية للشخص، فإن هذه الملكية تخضع لنفس التقلبات التي تعرفها البورصة. إن القيم المؤكدة في لحظة اقتصادية تكفّ قريباً عن أنْ تكون كذلك نتيجة اندفاع قيم جديدة: ففي سِنٍّ عَوْمِ الحسّ والقيم، لا يعود للجسد إلاّ عمق شاشة. عليها يُعرَض الوهم المتجدد باستمرار لمجموعة مؤقتة تُبنى فيها هوية فردية أصبحت جزئياً بدون جذور. إن الجسد استعارة، وحقل لا ينضب يعطي للنرجسية الحديثة انغراساً مُميَّزاً وبنفس الوقت مظهراً عابراً وغير متجانس. إن حظ النرجسية، هنا، يكمن في تجديد معطياته عند كل تعديل في الجو العام. إن الجسد، بشكل مستقل عن الأيديولوجيات، هو قارة، لأن الوجود الاجتماعي للإنسان ليس شيئاً آخر غير حظٍ ملعوب بين عدد لا نهائي من التركيبات الممكنة. إن الشيء العابر يمكن أن يهيمن على الإنسان، ويتضاعف من الاجتماعي الى الفردي، وهو لا يستنفد مطلقاً اتساع الأشياء الممكنة. إن خارطة الجسد هي من صنع الميدان الاجتماعي، فكلاهما لا يمكن عَدُّه.

فئات اجتماعية

يجب الإشارة الآن الى أنَّ الجسد هو موضوع لمراهنة رمزية بالنسبة لفئات اجتماعية مُحدَّدة نسبياً بدقة. ولا يبدو، على سبيل المثال، أن الطبقات الريفية أو العمالية متأثرة جداً بهذا الافتتان الخاص بأشياء الجسد. فهذه الفئات الاجتماعية تعطي بالأحرى قيمة للقوة أو الجَلَد، أكثر من الشكل والشباب أو المظهر الحسن. إنها تميل بالأحرى لأنْ تميّز نفسها عن أولئك الذين «يصفون لبعضم كثيراً»[11]. إنها،

---

(11) أنظر : ل.بولتانسكي (L.Boltansky)«**الاستعمالات الاجتماعية للجسد**» (Les usages sociaux du corps) - منشورات Annales ESC - عدد كانون الثاني / يناير - شباط / فبراير 1971.

علاوة على ذلك، فئات اجتماعية تمارس نشاطاً جسدياً: فالإنفاق العضلي واستعمال تقنيات الجسد الخاصة يشكلان الجانب الأساسي من عملها. فالتعب المتراكم طوال اليوم لا يدع بعد وقت العمل، إلاّ نادراً، تذوقاً لتسلية من شأنها أن تساعد مجدداً على استثمار الموارد الطاقية للجسد. إن ابتعاد هذه الممارسات أو هذه المنتجات عن نظامها المرجعي، وكلفتها، والوقت الذي يجب تكريسه لها يجعلها مألوفة قليلاً بالنسبة لهذه الفئات الاجتماعية. فهذه الفئات تكون على اتصال مع جسدها، في إنفاق جسدي دائم، وهذا ما تبحث عنه بدقة، وفقاً لأسلوب لَعِبيّ، الفئات الاجتماعية الأكثر طلباً لهذه الممارسات أو لهذه المنتجات الموجهة نحو الجسد. أما الفئات الوسطى والمميزة، والمهن الحرة، فهي أساساً فئات مَيَّالة لتفضيل «الشكل» وحسن المظهر، ومهتمَّة بأن تنفق من أجل أن تجد ثانية حيويَّة أنهكها الجمود، وفقدان النشاط الجسدي في أعمالهم المهنية[12]. إنها فئات مُتَنَبِّهة أيضاً لصحتها، للوقاية، ومهتمة أيضاً بتحويل «التعب العصبي» المتراكم خلال عملها الى «تعب سليم»، أي تعب عضلي ولكن غير منتشر في الجسد.

إنها أيضاً مهن معروفة بمسؤولية ملموسة تجاه الآخرين (معلمون، معالجون، علماء نفس، عمال اجتماعيون، أطر إدارية، مهن حرة، صغار أصحاب المشاريع). من الصعب غالباً ممارستها، مواتية لطرح الأمور للنقاش ولاستبطان الصراع، الذي يؤدي «لعدم الاحساس بأنه مرتاح داخل جلده»، ولأن يكون لديه رغبة «بالانفجار»: لقد بيَّنت اليان بيرّن أن الممارسات الجسدية الجديدة ذات الإلهام الكاليفورني تمارس من قبل الفئات الاجتماعية التي «تُعَرِّضها علاقتها بالعمل الى العدوانية الأكثر مباشرة، في حين أنَّ مهنها تمنعها من إظهار أي عدوانية بالمقابل. إنها تلك التي يكمن دورها بدقة في القيام باستمرار بإيقاف كل علاقة اجتماعية عدوانية، سواء كان ذلك بواسطة

(12) بالنسبة للرياضة البدنية أو التزلج ، الماراتون أو الركض ، نجد نفس العناصر الاجتماعية. أنظر مقالات أوليفيه بيسّي (Olivier Bessy) ، وجان كلود راغاش (Jean-Claude Ragache) أو جان ميشيل فور (Jean-Michel Faure) ، في مجلة «Esprit» «السن الجديد للرياضة» (Le nouvel âge du sport) ، عدد خاص - نيسان / ابريل 1987 - أو أيضاً ، من مقترب آخر ، كريستيان بوسيللو (Christian Pociello) : «القوة ، الطاقة ، الاناقة ، والانعكاسات» (La force, l'énergie, la grâce et les réflexes) في **(Sports et sociétés approche, socioculturelle des pratiques)** - عمل جماعي - باريس - منشورات Vigot - 1981.

الحوار أم بالشرح والمناقشة أو الكلام بشكل عام... إنها ستجد في الممارسات الجديدة للجسد وضعاً يُلغى فيه ويُحظّر كل تحفّظ اجتماعي، فهو مكان مغلق، خارج العالَم، حامي، يشكل نوعاً من القوسين يكون الجميع بينهما متساوين، وفيه تؤخذ فقط بالحسبان الانفعالات والأحاسيس، وفيه يمكن لها أن تعبر علناً عن عدوانيتها خارج الأشكال المعتادة عليها: أي أشكال الكلام»[13]. إنّه زمن التنفس والوفاق بالنسبة لفئات اجتماعية موضوعة بشكل دائم في مركز التوترات العلائقية التي «اعتادت عليها». إنه بحث عبر الاشارات الجسدية الملموسة عن طريق من أجل التخلص من عدم يقين الممارسات المهنية.

إنّ هناك، ضمن إطار محايد، ومن دون نتائج على الحياة الشخصية، بحث عن الحياة المشتركة، والحرارة، والثقة والإنفاق. إنه تفريغ للتوترات عبر سلسلة من التمارين التي تتم فيها العودة الى «موضوع يُفترض معرفته». لأن التماس الذات، و«إعادة تملك» الجسد يمرّ، بشكل غريب، من خلال إخلاص المشاركين لكلام معلم مستعد لأن يُشرك الآخرين بمعارفه. وقبل أن تُجَرَّب، توصف الأحاسيس أو النتائج الجسدية التي يجب أن تجتازها، من قِبَل المُنَشِّط، وتُقْرأ في كراسات المراجع، وتُنتظر من قِبَل المُستعملين في جوّ يُغلّفهم فيه رسوخ البنية. إن اكتشاف الذات أو العمل المتحقق على جسده يمرُّ أولاً من خلال الاعتراف بكلام شخص آخر، وارتياد طريق سبق لآخرين أن ساروا به (شهادات في المجلات، والمنشورات، والمؤلفات العامية، والتجارب التي يعيشها الجوار، وعرض التمارين من قِبل مسؤول الدورات التدريبية، الخ). إن هذه الفئات الاجتماعية ستعثر هنا على شكل للإرشاد والإخلاص لسلطة كانوا معتادين عليها في مؤسساتهم. إن الجسد يعرض نفسه على طريقة متاهة فقد الشخص مفتاحها، ويستطيع فقط أن يعيده اليه ذاك الذي يعرف، بواسطة معارفه، كيف يبسط خط التوجيه. إن المستعملين سيُدْعَون حينذاك لاستكشاف شعورهم تحت قيادة مُنَشِّط يعرف مُسبقاً ما هو من المناسب الشعور به، وفي أي لحظة. وكذلك يقوم المعتادون بارشاد الأتباع الجدد. وهكذا تتحرك المتاهة في مسار نُصِبت معالمه مُسبقاً.

---

(13) ايليان بيرّين : «**عبادات الجسد...**» ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 124.

لأن من المعتاد في التصورات الغربية، المتأثرة بثنائية كامنة، تمييز الانسان عن الجسد. فقد افتُرِضَ أن هذا الأخير يُمسك بسرٍّ ويُخفي عُقَدَاً مدفونة بالامكان مسح دهاليزها لكي نصل في مركزها الى إيحاءات لا ينقصنا إلاّ خط توجيه من أجل الإعلان عنها. لقد أخذت التعرية التشريحية اللحم بحرفية مواده. فبحملها لادراكها للرمزي إلى نوع من درجة الصفر، ساهمت الصورة الغربية للجسد في جعله لُغزاً ولأن بداهته التشريحية والفيزيولوجية لا تستجيب لما يمكن أن يحسّه الإنسان في نفسه من تعقيد. فقد افتُرِض أن الجسد يحمل سِرّاً. إن استدعاء تصورات أو تقنيات الجَسد الآتية من الشرق، بعد عبورها بكاليفورنيا، أو اللجوء الى تقاليد باطنية صحيحة تقريباً، يبرران البحث عن الذهب المدفون في طيات اللحم. إنّ عملاً صارماً على الذات يجب أن يساعد على توضيح معالم القارة البور، فالجسد هو الغلاف الذي يمكن إستخراج الماسة منه شريطة تحمُّل عناء العمل الذي يتطلبه هذا الأمر. إن غياب الله يسمح بالبحث عن شرارة إلهية في ليل الجسد.

«إن كآبة المُشَرِّح» (على حد تعبير ج.ستاروبنسكي) تطرد من خلال الريح العاتية للمِخيال، غير الراضي عن التصور السخيف لجسد نتبين بشكل سيىء علاقته بذاته، علاقته بإحساس غني متناقض مع جفاف المعرفة البيوطبية، الصورة الرسمية لتصور الجسد.

ولأن الجسد هو مكان الانقطاع، تُعطى له ميزة التوفيق. فهنا يجب وضع البلسم. إن العمل على الجسد يعكس الارادة في سَدّ المسافة بين اللحم والوعي، ومحو الغيرية الملازمة للوضع البشري: تلك، المبتذلة، المتمثلة بعدم رضى الحياة اليومية، وتلك، المؤَسِّسة للاوعي. حينئذٍ يجعل المخيال الاجتماعي من الجسد المكان الممكن للشفافية وللوضعية. إن العمل على المحسوس، والتنفس، والحركة، يُدَجِّن اللاوعي، وما هو غريزي... إن علم النفس الضمني للارادة قابلٌ، إذا ما طُبِّق بانضباط أو بروح خَلاَّقة، وبشرط اللجوء لتقنيات دقيقة، لأن يمحو الانقطاع ويؤَسِّس «حضارة للجسد» (حسب تعبير جـ.م.بروهم) (إنها مفارقة صياغة ثنائية تستهدف تسمية التوفيق، الذي حلمنا به، بين الإنسان وجسده، والتي هي ليست إلاّ من صنع التصور والخطاب)، التي يُطْرَد منها الكبت والنقصان. إننا نعثر هنا على فكرة

الطبيعة الجيدة للجسد الذي أفسدته الحياة الاجتماعية، والذي يجب استعادته[14].

إننا من خلال الجسد، باعتباره مكاناً للحدّ، للتَّفَرُّد، وَنَدَبَةٌ لعدم التمييز حَلَم الكثيرون بالعثور عليه، سنحاول سَدّ النقص الذي من خلاله يدخل كل شخص في الوجود، كما لو أنه كائن غير مُكتمل، يُحدِثُ باستمرار وجوده الخاص من خلال تفاعله مع الحياة الاجتماعية والثقافية. إن زينة الإشارات، المُستهلَكة والمُتَخَيَّلة، تؤمن حمايةً ضد القلق المُبهم من الوجود، كما لو أن صلابة العضلات، والاستعمال الأفضل أو معرفة تقنيات الجسد التي لا تحصى، لديها القدرة على طرد الاخطار المرتبطة بعدم الثبات والنقصان. «في مكان ما داخل غير المُكْتمل» (حسب تعبير ريلك)، وعبر الوضعية الملموسة لجسده، يبحث الإنسان عن شيء يُبدِّد به قلقه العائم. إن التماس السرّ يُعبِّر عن التماس عدم الاكتمال، ويستدعي اقتحام الإلهي للإنسان، ويهدف الى طرد الشعور بالنقص المرتبط بالوضع البشري. إنّه الحِرْزُ الذي يلغي تقسيم الشخص الفاعِل. إنّ الجسِد يصبح المكان الذي ينكر اللاوعي فيه ذاته، المكان الذي تختلف فيه هوية الشخص بناء على تأكيد جديد للـ cogito.

ويرتبط هذا البحث القلق. والمنطلق دائماً، بعدم يقين الزمن، وبالنفوذ المتنامي للمؤقت في المجتمع الغربي. فعندما يصبح كل شيء غير قابل للفهم، غير قابل للمراقبة، حتى العلاقة مع الآخر بالنسبة للزوجين، وضمن الاسرة ؛ وعندما يتراخى الأمن الوجودي، يبقى الجسد اليقين الوحيد الذي يُؤخذ فيه الإنسان، ومكان اختلافه وانقطاعه مع الآخرين. إن الأسلوب الثنائي للحداثة يُستمد منن ضرورة الفِعْل التي تدفع الشخص لصياغة نفسه كما لو كان شخصاً آخر، وذلك بتحويل جسده الى مادة قابلة للنحت وللرعاية ولإضفاء طابع شخصي عليها. وبموهبته في فِعْل ذلك تتعلق، الى حدٍّ كبير، الطريقة التي سيُدركه بها الآخرون. إن اللاوعي لم يعُدْ قيمة تأخذها هذه الممارسات الجديدة بالحسبان. فهي إما أنْ تُخَفِّف من حدة مضمونه، وإمّا أن تكون مضمومة مِنْ قِبَل علم نفس مُتفرِّع عن الـ cogito، ويتصدر فيه مفهوم الإرادة والعمل.

إنَّ الجسد، في هذا المِخيال، هو مساحة للعرض تُوضع فيه ثانية أجزاء شعور

---

(14) «الجسد لا يكذب» الخ... إنّها الفكرة المتواترة حول حركة الطاقة البشرية ، التي أصبحت اليوم مُبتذلة.

الهوية الشخصية الذي قَطَّعته الوتائر الاجتماعية. فعبر وضع النظام والحسّ في الذات، ومن خلال وساطة جسد يفصله ويُحَوِّلُه الى شاشة، يؤثر الفرد رمزياً على العالَم الذي يحيط به. إنه يبحث عن وحدته كشخص في تنظيمه للإشارات التي يبحث فيها عن إنتاج هويته وتحقيق الاعتراف به اجتماعياً.

لقد وضعت عيادة المهاجرين قيد البداهة علم طب باطني سلك نفس طريق اللجوء للجسد، ولكنه بدل إنتاج اللذة، وَلَّد، بالعكس، الألم والشعور بالمصيبة. فبعد حدوث خلل، أو جرح، أو مرض، أو صدمة يشير الشعور بالمصيبة لدى الشخص المنقول الى خارج محيطه الأصلي (سواء بالنسبة للمريض الفرنسي البعيد عن المنطقة التي يتعلق بها، أو المنزوع من بيئته الاجتماعية فقط) إلى عجزه عن الشكوى، والألم بعد إجراء الاصلاحات «العضوية» عليه. إنَّ الشخص، بعد شفائه، يستمر بالإحساس بألم مُبْهم، مضني، وبعدم القدرة على استخدام العضو الذي كان متضرِّراً. إن الفحوص الطبية الأكثر عمقاً لا تكشف عن أية إصابة عضوية عندما تكتفي باللجوء لتقنيات بحتة. ومع ذلك، فإن الألم يكون موجوداً. إن الإصغاء غير التقني يظهر أن الشخص يتألم في حياته، وأنه يستعمل، بدون علمه، ألمه باعتباره الوسيط الوحيد القابل لجعل الآخرين يعترفون بوجوده، والقادر على الحفاظ، بالنسبة لنفسة، على هوية لن يكون لها معنى، بغير هذه الطريقة. إننا نكشف هنا آلية انتروبولوجية. ولكن معكوسة عندما يتعلق الأمر «بالعبادة» الحديثة للجسد. إنَّ الشعور بالمصيبة يُشير إلى النسخة السلبية الصحيحة لهذه «العودة» اللَّعِبيَّة للجسد، لدى شخص فاعل مقتصر على نفسه، مُفَتَّت بالشروط الاجتماعية للحداثة، ويبحث عن الاحتكاك من خلال وضع جسده في المقدمة. إن الاستثمار المُنْصَبّ على الجسد الخاص يعكس غياب الأجساد الأخرى. فعندما تكون الهوية الشخصية قيد التساؤل عبر التعديلات المستمرة للحواسّ والقيم التي تدلّ على الحداثة، وعندما يكون الآخرون أقل حضوراً، والاعتراف بالذات يشكل مشكلة حتى ولو لم يكن ذلك على مستوى حاد جداً، فإن الجسد يبقى، بالفعل، ليُسْمِعَ المطالبة بوجوده. إن المقصود أن يجعل من ذاته كتابة، من خلال إشارات الاستهلاك، أو بشكل أسوأ، من التَّبَذْيُن.

إنَّ الشعور بالمصيبة، بهذا المعنى، يتضامن (على السفح الآخر) مع شهوة الجسد التي تخترق الحداثة. ففي وسط الألم، يُعطي المهاجر إمارة مرضه للطب

آملاً أن يُعتَرَفَ به كشخص. هنا حيث فشلت كل محاولاته الأخرى. في هذه اللعبة، يجعل إنسان الحداثة، الذي اعتاد على العيش بشكل عابر، وهو «مُهاجر من الزمن» (حسب تعبير مارغريت ميد)، من جسده نوعاً من إشارة الاعتراف. ففي العالَم الذي لا يمكن إدراكه، يعطيه جسده الخاص فقط تأثيراً على وجوده.

الفصل التاسع

علم طب و«علوم» طب: من مفهوم للجسد الى مفاهيم للانسان

حالة الأمكنة

إن اللجوء المعاصر «للعلوم» الطبية المُسَمَّاة «بالموازية»[1] يُعبِّر عن انبثاق قيم صاعدة تنظم أكثر فأكثر أشكال الحياة الاجتماعية: أولوية الفرد، الاهتمام بما هو طبيعي، بالجسد، بالشكل، الحق بالصحة، «عبادة» الشباب (شباب العمر أقل من شباب الحيوية). إنها القيم المُمَيِّزة، إنْ لم تكن المُعْلن عنها بصوتٍ عالٍ، لهذه العلوم الطبية[2]. لكن هذا الافتتان يفترض أيضاً وجود تباعد متزايد بين الطلبات الإجتماعية في موضوع المعالجة والصحة وبين اجوبة المؤسسة الطبية. إننا نعلم أن فشل المعالجة الطبية هو الذي يؤدي، في الأغلب، الى جعل الزبائن يتحولون نحو ممارسين من نوع آخر.

لكي ندرك الأسس المنطقية الاجتماعية والثقافية التي يُبنى عليها، لدى المُستعمِلين، اللجوء «للعلوم الطبية الموازية»، يجب أن نتساءل عن أزمة النموذج

---

(1) يجب كتابة أسطورة ، على طريقة ر.بارتيز (R.Barthes) ، عن الصفات التي تنتحلها هذه «العلوم» الطبية المُسَمَّاة بـ : الموازية ، الأخرى ، البديلة ، الشاملة ، العذبة ، الطبيعية ، المختلفة ، التجريبية ، الخ...

(2) إن العلوم الطبية الشعبية تقع في مكان آخر. فشرعيتها الاجتماعية قديمة ومغروسة في التقاليد ؛ وهي تحظى اليوم بمزيد من الحظوة والاحترام ، الذي يُعَدّل من قاعدتها الاجتماعية ، بفضل الشرح المفتوح في المؤسسة الطبية.

المهيمن، نموذج المؤسَّسة الطبية الذي يكفّ اليوم، بالرغم من أن الحركة بدأت منذ عشر سنوات، عن تجميع الإجماع الاجتماعي الذي تمتع به ظاهرياً منذ بداية القرن. وبالحقيقة، فإنه يجب التذكير بأن الطب لم يفرض نفسه بدون اصطدام، وخاصة مع الطبقات الشعبية التي حارب تقاليدها الطبية ومُطَبِّبيها ؛ وبالنسبة لهؤلاء الأخيرين في ميدان المرض أقل مما أمام المحاكم غالباً، وذلك منذ أن نظم قانون 1892 المهنة وضمن للمؤسسة الطبية احتكار الحق في المعالجة[3]. إنه امتياز الإشفاء الأكثر براعة أقل مما هو القدرة على فرض النفس اجتماعياً، على ما يبدو، لأن حيوية اشكال الطب الشعبي لم تُكَذَّب مطلقاً، بالرغم من المعارضة الحازمة للأطباء والخلط المُنَظَّم تقريباً خلال عدة عقود من السنين بين المشعوذين والمطَبِّبين[4].

إن الطب لم يكن عليه، من جهة أخرى، أن يقاتل فقط بكل شرعية العديد من المشعوذين طوال القرن التاسع عشر (أنظر: ج.ليونار) عندما كان يسعى لتثبيت سلطته لدى السكان. لكنه عرف كيف يستخدمهم ويستخدم تطلعاتهم الزهيدة من أجل الدفاع عن قضيته، وتوسيع اتهامه بحق ليشمل كل المُطَبِّبين التقليديين الذين لا ينتمون، بحكم تكوينهم وشرعيتهم، لنظامه المرجعي. إنَّ المشعوذ هو ذاك الذي لا يكون طبيباً. كما لو أن البراعة في تسكين الألم أو تحقيق الشفاء منه كانت طبيعة أُعطيت فجأة نتيجة امتلاك شهادة تضع الطبيب، مرة واحدة وللأبد، فوق كل شك[5].

---

(3) حول تاريخ الطب في القرن التاسع عشر ، ولا سيما التقلبات التي صادفها في بحثه عن الشرعية الاجتماعية ، أنظر : جاك ليونار (J.Léonard) : «**فرنسا الطبية في القرن التاسع عشر**» (La France médicale au XIX° siècle) - باريس - منشورات Gallimard - 1978.

(4) أنظر على سبيل المثال الصعوبات التي لاقاها الطب الفِقاري ، في : بيار لويس غوشيه (P.L.Gauchet) : «**الطب الفِقاري ، مساهمة في تاريخ علم مُهَمَّش**» (La chiropractique, contribution à l'histoire d'une discipline marginalisée) - منشورات Le Mans, Jupilles - 1985.

(5) من الواضح أن معطيات المشكلة أكثر تعقيداً. فإذا كان المشعوذ هو ذاك الذي يُوزِّع الوهم من دون أن يشفي ، فإن الطبيب مُعَرّض لنفس المجازفة التي يتعرض لها المُطَبِّب. إنَّ العلاقة العلاجية تُبنى ، إنها لا تُعطى. إن المعالجة والإشفاء لا يتطلّبا فقط معرفة ، وإنما أيضاً وبشكلخاص ، مهارة مقرونة بحسن التصرف ، أي فعاليَّة المناهج المُستعمَلة والنوعيات البشرية والحدس ، الخ. إن العلوم الطبية التقليدية ، ولا سيما تلك التي ما زلنا نعرفها في فرنسا أو في أوروبا يبرهن بهذا المعنى على فعاليتها القائمة على تعريف آخر للانسان. عن

إنّ أولئك الذين وسَمَهُم الطب، تاريخياً، بالشعوذة كانوا في البداية باعة جَوّالين يذهبون من قرية لأخرى ليبيعوا جروعات ذات فعاليات غير متساوية، كانوا يعرفون كيف يُفَخِّمون مزاياها.

إنَّ المُطَبِّبين الشعبيّين لا ينتمون إلى هذا السجل: إنّهم مُنوِّمون مغناطيسيون، مُجَبِّرون، مضمدو سرّ، لامسو أو مُوَجِّهو النار، ورافعو القدر، الخ... وهؤلاء هم معالجون مُدْرَجون بصلابة في ميدان اجتماعي وثقافي، ومضمدون ظرفيون في الأغلب، يعزو لهم جيرانهم سمعة مواتية على إثر فعالية علاجية لم يكفُّوا عن تجديد البرهان عليها. إنّ الهمسة في الأُذن، والتحقق الشعبي، وإجماع المعنيين بشكل ما، هي التي تؤسِّس شرعية المُطَبِّب، وليس الطابع العلمي لعمله الذي ليس له تأثير هنا، والذي يقوم على إجماع من نوع آخر.

إنّ تهمة الشعوذة التي تتجاوز البائع الجوّال وحده لتستهدف أيضاً المُطَبِّب الريفي تُعبِّر في الواقع عن صراع على الصدارة تدَّعي الثقافة العالِمة بواسطته الحق بالحكم في المطلق على نظم ثقافية أخرى و، خارج كل فهم انتروبولوجي لفعاليتها، بخنق العادات والمعتقدات التي لا تسمح له مقولاته الذهنية بالتفكير فيها. إنَّ الصراع بين الأطباء والمُطَبِّبين هو أولاً صراع على الشرعية. فهو يُعارض المعرفة المُعَدَّة من قِبَل «الثقافة العالِمة»، والمُجَسَّدة من قبل المؤسسات الجامعية والاكاديمية، بالمعارف الموضوعة من قِبل المُطَبِّبين التقليديين الأقل تقبُّلاً للشكليات، والناشئة من المعلومات الشعبية والتجربة الشخصية للمُمَارس. إننا هنا أمام رؤيتين للعالَم، ومقتربين متعارضين للجسد والمرض، ومفهومين للانسان. فالطب، في تنوعه، والتطبيب التقليدي، في تنوُّعه، يمثلان قطبين للمعرفة وللعمل. كما أن أساليب تصديقهما متناقضة. الأمر الذي لا يعني أنَّ أيّاً منهما خاطىء. إنّ ملاءمة عمل علاجي ما لا يعني أن الآخر خاطىء، فأساليب تطبيقهما يمكن أن تختلف وتؤدي مع ذلك الى نفس النهاية الإيجابية. وهذا ما يُظهره اليوم الميدان المتنوع للأساليب العلاجية

= شعوذة الأطباء والسمعة السيئة التي كانت لهم في الأوساط الشعبية ، يجب قراءة مُصَنَّف الأمثال الذي أعدته فرانسواز لو وفيليب ريشار «**حكمة الجسد. الصحة والأمراض في الأمثال الفرنسية**» (Sagesse du corps. La santé et les maladies dans les proverbes français) - باريس - منشورات Maisonneuve et Larose - 1978 - ص : 159.

في العصر الحديث وفعاليتها المُتقاسَمة جيداً.

إن المركزية الطبية لم تكف إذن مطلقاً عن أن تكون موضوعاً للتساؤل من قبل الانشقاقات التي كانت تُغَذّيها في داخلها (الطب التجانسي، الطب الفِقاري، الخ)، ومن قبل الطب التقليدي. إن التعددية الحالية للعلوم الطبية التي تُمارَس في الميدان الاجتماعي تُعطِّل بالكاد تعددية العصور السابقة. واليوم، بالطبع، يقوم إزدهار للعلوم الطبية «الجديدة» بالدخول الى سوق العلاجات. لكن المؤسّسة الطبية لم تعرف مطلقاً في الوقائع الاحتكار الذي منحه لها القانون. إنّ الذي يتغيّر، بالمقابل، اليوم، إنما هو مرور عدد من الممارسات من السرّية الى نوع العلنية النسبية التي تترجم من خلال نشر بعض المؤلفات التعميمية والمجلات («**النافذ الصبر**»: L'impatient؛ «**الطب العذب**»: Médecine douce، الخ)، والزوايا المنتظمة في المجلات ذات الانتشار الواسع، وإحداث الجمعيات، وطبع فهارس إرشادية بأسماء المُطبِّبين، وبيانات إعلانية أو إعلانات صغيرة في الصحف المحلية التي تُعَرِّف بالمُمَارسين(6)، وتنظيم المناظرات بشكل منتظم في الاذاعة أو التلفزة. إنّ هذا الازدحام الحالي في العلوم الطبية، حتى ولو لم تكن كلها مُرَسَّمة من قبل كلية الطب، أو تُعَوَّض أجورها من قبل صندوق الضمان الاجتماعي، يُعيد للمُستعمل امكانية اختيار محدود فقط بالاعلام الشخصي الذي تَلَقّاه. إنّ من الممكن أنْ نرى فيه نوعاً من الانتقام المتأخر للأشخاص الفاعِلين ضد المطالبة بالاحتكار التي دعمها الاطباء، وفي نفس الوقت ضد انتصار الأيديولوجية الطبية التي ترى في كل إنسان مريضاً ينبغي وقايته أو إشفاؤه:

---

(6) إنّ أسلوب الاختيار من خلال الاعلانات الصغيرة يُعبِّر عن انحراف العلوم الطبية الشعبية في المجتمع الحديث. فهو يُعَرِّض لفقدان الثقة أولئك الذين يلجؤون اليها لأن المُطَبِّب التقليدي يرتكز على الهمسة في الأذن التي تشكل نوعاً من الضمان له. إننا سنترك جانباً ، في هذا التحليل ، «المُطَبِّبين» الذين لا يأخذون إذناً إلاّ من أنفسهم ، ولا يمتلكون ، في الأغلب ، أية صفة علاجية خاصة ، باستثناء تلك التي تعطيها لهم الثقة المحتملة لزبائنهم. إنّ هناك ، في المدن بشكل خاص ، مسألة إجتماعية يطرحها حضور العديد من «المُطَبِّبين» الذين من الصعب غالباً تقويم الرصين منهم ، لأنهم يعملون خارج الأطر التقليدية ، على نمط المهن الحرة. أما بالنسبة لفعاليتهم العلاجية ، فإن من الأصعب أيضاً تقديرها نظراً لأنها ليست «طبيعة» للمُطَبِّب ، وإنما أولاً طريقة عمل تبنى في داخل علاقة ، وليست بالضرورة قابلة لأن تُنْتِجَ ثانية في كل مرة.

«إن الانسان المتمتع بصحة جيدة هو مريض يجهل أنه كذلك» كما يقول الدكتور كنوك. إنَّ همَّ الصحة، وهمَّ الشكل أصبحا مفتاحي قبة قيم الحداثة.

أزمة المؤسسة الطبية

يريد الطب أن يُحدِّد موقعه خارج الاطار الاجتماعي والثقافي، ككلام الحقيقة، «العلمي» الوحيد، وبالتالي الذي لا يُمَسّ. إنه يحيل مجموع «العلوم الطبية» الأخرى، سواء كانت غربية أو من مصدر آخر، الى الشك في صلاحيتها. إن كل شيء يمرّ كما لو أنَّ علم الطب الغربي هو الذِّراع الذي ينبغي بواسطته أن تُقاس كل الأساليب الأخرى لإدارة المرض. ولكي نقيس أزمة المؤسسة الطبية وفهم القواعد المنطقية الاجتماعية التي تشجع على تَفَتُّح «العلوم» الطبية «الموازية»، ينبغي التفكير بهذا الأمر الذي لم يُفكَّر به. واستجواب الطب كمؤسسة اجتماعية، ولا سيما من خلال رؤية الإنسان التي تدافع عنها وتصور الجسد الذي ترتكز عليه.

لقد تمّ اليوم تجاوز المؤسسة الطبية من الداخل، نتيجة الطلبات الجديدة للعديد من الأطباء الذين يجدون صعوبة في التعرُّف على أنفسهم داخل الإطار التقليدي وينحازون غالباً «للعلوم» الطبية «الجديدة» (الطب التجانسي، طب الوخز بالأبر، الطب السمعي، الطب الفِقاري، الطب العظمي، الخ) أو يحاولون أنْ يأخذوا أكثر بالحسبان شخصية مريضهم في السياق العائلي، ويعثرون هنا، بصفتهم أطباء عموميين أو إخصائيين، على ما كان يصنع في الماضي قوة «طب الأسرة» الذي فُقِدَت تقاليده. كما تمَّ تجاوزها من الخارج نتيجة انبثاق معالجين جدد(أطباء العظام، الأطباء الفِقاريون، الخ...) الذين تمردوا ضد احتكار الحق بالمعالجة من قبل الأطباء وسعوا بدورهم لأن يفرضوا أنفسهم في سوق العلاج ؛ وتمّ تجاوزها أخيراً نتيجة انبعاث الطب الشعبي (التنويم المغنطيسي، رؤية الحظ، تضميد الأسرار، تحسّس الاشعاعات الكهربية، الخ) الذي اخذت طرقه غالباً (وخاصة تقنيات الجسد) من خارج السياق الريفي والتقليدي، من قِبل أشخاص أتوا من الطبقات الوسطى ويعيشون في المدن. إلاّ أنّه تجب الإشارة أخيراً الى عدم وجود تماسك في الطرق التي يُلجَأ لها. فالمستعملون يلتمسون غالباً بطريقة متزامنة العون من الطبيب والمُطَبِّب[7]، من

---

(7) أنظر أمثلة عن هذا اللجوء المزدوج في مؤلّف : فرانسوا لو **«الطفل الصغير وجسده في الطب التقليدي»** (Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle) ـ منشورات

التطبيب التجانسي والتطبيب الكلاسيكي، الخ. كما نعرف أيضاً مُطَبِّبين (مُنَوِّمين مغناطيسيين) يرسلون أحياناً زبائن الى طبيب أو مُمارس للفروع الطبية العذبة، وأطباء يُوجِّهون من أنفسهم بعض زبائنهم نحو مُطَبِّبين؛ أو أيضاً مُطَبِّبين يتدخلون، غالباً بطريقة سرّية، وأحياناً بكل شفافية، في أقسام المستشفيات من أجل التخفيف من آلام المرضى أو أحياناً إشفاؤهم. وهؤلاء ليسوا فقط من مُوَجِّهي أو من مُضَمِّدي السرّ من أجل الإشفاء، من الحروق وبعض الأمراض الجلدية الخ. وإنما أيضاً من المُنَوِّمين المغناطيسيين الذين يستطيعون التدخل في معالجات أكثر تعقيداً.

ولكي نحيط بشكل أفضل ببواعث أزمة المؤسسة الطبية، من المهم أن نبني، مع القبول بحدود هذا التعميم، نوعاً من النموذج المثالي (بالمعنى الذي يعطيه له علم الاجتماع التفهمي لدى ماكس ويبر) الخاص بممارسة الجسد وبالرؤية التي تقوم عليها، وذلك بالتركيز، ليس على نجاحاته، وإنما على ما يمكن أن يبدو كقصور انتروبولوجي، هناك حيث تُرفض اليوم، وهناك أيضاً حيث تستمد «العلوم» الطبية «الموازية» بالعكس قوتها، وتكسب شرعيتها لدى المستعملين.

معرفة حول الانسان، معرفة حول الجسم

يستجيب اكتشاف الجسد في الفكر الغربي، تاريخياً، وبدءاً من **فابريكا** ڤيسال، إلى تأكيد ثلاثي: الانسان مقطوع عن ذاته (التمييز بين الانسان والجسد، بين النفس والجسد، بين الروح والجسد، الخ)، مقطوع عن الآخرين (الانتقال من بنية اجتماعية من نمط الجماعة الى بنية من النمط الفردي) ومقطوع عن العالَم (معارف الجسد لم تَعُدْ تغرف من التشابه بين الكون والإنسان: لقد أصبحت منفردة وخاصة فقط بالتعريف الملازم داخلياً للجسد). إلاّ أنَّ من المحتمل بالفعل أن تكون نظريات الجسد التي تبحث في مضمونها المادي نفسه عن المبدأ الذي تستند اليه في تحليلاتها، من دون اللجوء الى معاني لها وجود مستقل في مكان آخر، مُرتبطة دائماً بمجتمعات فقدت انغراسها الجماعي لصالح تقسيم فردي الطابع. إن الجسد، بالفعل، يعمل «كمبدأ تَفَرُّد» (حسب تعبير دوركهايم)، إنه نوع من الشاخصة الحدودية التي تحيط بحقيقة الشخص وتميزه عن الآخرين. وبدءاً من المشرحين الأوائل، وخاصة ڤيسال، لم يعد تصور الجسد متضامناً مع رؤية جماعية للشخص، ولم يَعُد يتجاوز الجسد من أجل البحث، على سبيل المثال، في كَوْنٍ إنساني عن مبدأ رؤيته للعالَم . لقد مَيّز المُشَرِّحون الانسان عن جسده ، وفَسَّخوا

الجثث وانكبُّوا على « المثال الجميل للآلة البشرية » (حسب تعبير مارغريت يورسنار) التي لها هويّة مختلفة. إنّ القاعدة الابيستمولوجية للطب ترتكز على دراسة دقيقة للجسد، ولكن لجسد مقطوع عن الانسان، موضوع في حالة انعدام الجاذبية، مُدْرَك بصفته لاقط للمرض. ومع ڤيسال، بدأت بالظهور ثنائية منهجية ما زالت تُغذّي حتى في أيامنا الحالية ممارسات وبحوث المؤسَّسة الطبية. إنَّ المعرفة التشريحية والفيزيولوجية التي يرتكز عليها الطب تكرس استقلالية الجسد، ولا مبالاة الشخص الذي يجسده. إنها تصنع من الإنسان المالك السعيد، الى هذا الحد أو ذاك، لجسد يتبع بيولوجياته الخاصة به.

انتروبولوجيا مُتَبَقِّية

لكي يفهم الطبيب المرض بشكل أفضل، يُجرِّده من أي طابع شخصي. فالمرض لا يُدْرَك بصفته إرث المغامرة الفردية لإنسان وُجِدَ في مكان وزمان معين، وإنما بصفته العجز المجهول لوَظيفة أو لعضو. إنّ الإنسان يصاب بطريقة غير مباشرة بتلف لا يطال غير جهازه العضوي. ويُطرح المرض كأمر دخيل، ناشيء عن سلسلة من السببيّات الميكانيكية. لقد أهْمَلَ الطب، في أثناء إعداده التدريجي لمعرفته ولبراعته، الشخص، وتاريخه، وبيئته الاجتماعية، وعلاقته مع الرغبة والقلق والموت، واتجاه المرض، ولم ينظر إلاّ إلى «الآلية الجسدية». لقد راهن الطب على الجسد، واستند الى انتروبولوجيا مُتبقِيَّة. إنه ليس معرفة عن الإنسان، وإنما معرفة تشريحية وفيزيولوجية، مدفوعة اليوم، لدرجتها القصوى من الدقة. إنّ التخصص الدقيق جداً في الطب الحالي في مجال بعض الوظائف أو بعض الأعضاء، واستعمال تقنيات تصوير جديدة من أجل إعداد التشخيص، واللجوء العلاجي الى وسائل أكثر تقدماً دائماً في المجال التقني، ولا سيما اللجوء الى نظم خبرة معلوماتية من أجل المساعدة في التشخيص، هي كلها من الأسس المنطقية الطبية التي وصلت الى نقطة النهاية. لقد كان الجسد في السابق قد مُيِّزَ عن الإنسان، لكنه يرى اليوم نفسه مُقَطَّعاً للحد الأقصى إن الإنسان أُدرِكَ **في المُجَرَّد** بصفته الشبح الذي يسود على أرخبيل من الأعضاء، المعزولة عن بعضها البعض منهجياً.

إن الطب يرتكز أساساً على فيزياء للإنسان، تُشَبِّه الحركات الفيزيولوجية وانغراسها التشريحي والوظيفي بآلة معقدة جداً ؛ ولهذا يكفي أن نعرف سيرورة

تصنيف الأمراض وردود فعل الجسد عليها لكي نخدع المرض، المنظور له كشيء غريب[8]. هذا الإدراك الميكانيكي كان قد أوضح بطريقة محسوسة من خلال الأسلوب الخاص بالطبيب ومن خلال اللجوء، السائد منذ أمد طويل، الى طبيب الأسرة (وهو اليوم طبيب عام) الذي يعرف جيداً الأسرة وتاريخ مريضه، ويُدخِل، بشكل حدسي، الكثير من المعطيات الأخرى في تقدير مرضه، وسبل إشفائه منه. في هذه العلاقة ذات الطابع الشخصي، يكون الطبيب شيئاً آخر غير مجرد تقني للجسد البشري. إنه يستطيع، إذا كان لديه الكفاءة والحساسية، أن يبلغ المريض فيما وراء شاشة أعراض المرض.

لقد بنى الطب، في بحثه عن فعاليته الخاصة، تصوراً للجسد يضع الشخص في نوع من الوضعية الثنائية تجاه نفسه. فالمريض ليس حينئذٍ إلاّ ظاهرة عارضة لحدث فيزيولوجي (المرض) يجري في جسده. إن لغة المرضى («إن القلب هو الذي بدأ يتآكل» ؛ «إنّه الكوليستيرول»، الخ)، أو أحياناً لغة الروتين في بعض الأقسام في المستشفى («رئة الـ 12»، «نَدَبَة الـ 34»...) تسجل جيداً هذه الثنائية التي تميز الانسان عن جسده، والتي أقام الطب عليها طرقه وأبحاثه الخاصة بالفعالية، وبنفس الوقت حدوده. لقد شجع، بشكلٍ موازٍ، على ظهور رؤية أداتية للجسد يمكن تبيُّنها في الأمثلة المذكورة أعلاه («إصلاح الجسد»، «وضع الأفكار ثانية في مكانها»، الخ). إن الإنسان، في هويته الخاصة، يشغل مكاناً مجهولاً في هذا الصرح للمعرفة والعمل.

هذه الرؤية للمرض لا يمكن إلاّ أن تقود المريض لأن يضع نفسه، بشكل سلبي، بين أيدي الطبيب، وينتظر أن تُعطي المعالجة التي تلقَّاها أثرها. إن المرض شيء آخر يختلف عنه، وجهده من أجل أن يَشفى، وتعاونه الإيجابي لا يُنظر لهما كأمرين أساسيين. إنَّ المريض لم يُشَجَّع على أنْ يسأل نفسه عن المعنى الحميم

= Flammarion - 1978.

(8) من أجل مُقترب مقارن للطب الغربي والطب الشرقي ، إقرأ المقالة الجميلة لمارغريت م.لوك (M.M.Lock) : «الإنسان - الآلة والانسان - العالَم الصغير. المقترب الغربي والمقترب الياباني للعلاجات الطبية» (L'homme machine et l'homme-microcosme, l'approche occidentale et l'approche japonaise des soins médicaux» في : Annales ESC.

لمرضه، ولا على أن يتكفل هو بنفسه. لقد طُلب إليه بدقة أن يكون مريضاً، وأن يتناول أدويته بشكل جيد، وأن ينتظر بعد ذلك النتائج.

تلك هي العقبة أمام طبٍ هو ليس طب الشخص: إنه اللجوء الى معرفة للجسد لا تتضمن الإنسان الحيّ. إن أسباب فعاليته هي أيضاً أسباب إفلاسه. إن اختيار نظرة ما، وأخلاق ما، هو الذي يُنير بإشعاعه عدداً ما من الوقائع، ويترك الأخرى في الظلّ. إن الطب يعتبر أن الفعاليات التي يثيرها أعلى من تلك التي تنقصه. لكنه يتيح المجال هكذا لجدل عام. إن الطب، غالباً، يعالج المرض وليس المريض، أي الانسان المُسَجّل في مسار اجتماعي وفردي. والمشاكل الأخلاقية التي تُثيرها اليوم البحوث في مجال التكنولوجيات الحيوية، والاستبسال العلاجي أو قتل من يشكو مرضاً عضالاً هي الأمثلة الأكثر بروزاً على هذا الرهان الطبي القائم على الجسد البشري أكثر مما هو على الشخص.

ضمن هذه الشروط، وبالنسبة للعديد من الأطباء، لا يُؤخذ المظهر العلائقي كأمر أساسي (ويا للمفارقة، حتى في مجال علم الأمراض العقلية والنفسية)، فالإستشارة أو الزيارة عند وسادة المريض تقتصر على جمع المعلومات الضرورية للتشخيص فقط[9]. ويحدث هذا في الطب الليبرالي، غالباً بسبب الاهتمام بالمردودية العلاجية القليلة جداً بالنسبة للمريض. أما في طب المستشفيات فيُغَوَّص أمر المظهر العلائقي إلى الممرضات أو إلى مُساعِدَات الأطباء. إنَّ الطبيب يُقَوِّم بالأحرى المظهر التقني لمهنته. وهذا مثال موحي: التعبئة الحالية لصالح مرافقةُ المحتضرين (وأحياناً فقط لمرافقة المرضى) تشهد على مدى الاهمال تجاه أشخاص في نهاية حياتهم. والتَرْك الذي يكونون غالباً ضحية له في المستشفيات باسم «الزيارة» الخاطفة الشهيرة للطبيب (يُقال بشكل أكثر بلاغة «الزيارة الخاطفة للطب»). إنها ليست وحدة أو ترك تقني، وإنما، بالتأكيد، إنساني. إن المحتضر يجد الفراغ يحيط به. إن رينيه شايرر الذي قاتل كثيراً من أجل إضفاء طابع إنساني على المستشفى يتحدث

(9) في المَخْر المفتوح بفضل أعمال م.بالان (M.Balint) ، الذي عمل بدقة على توضيح القصور في العلاقة العلاجية ، وجد العديد من الأطباء ثانية اليوم أهمية الحوار مع المريض ، وضرورة الاتصال به. لقد أدركوا أكثر فأكثر أن المريض هو أولاً إنسان يتألم في حياته قبل أن يتألم في جسده. وهذا الأمر ، كانت «العلوم» الطبية «الموازية» قد فهمته جيداً.

بطريقة بليغة عن «الجانب النضالي لعمله» عندما يُذَكِّر، كطبيب مسيحي (أو ببساطة كطبيب مسؤول) بمرافقة المرضى الذين هم في نهاية حياتهم في قسم السرطان الذي يُشرف عليه بمستشفى غرونوبل.

الفعالية الرمزية

إن القلق الحالي للطب، وأكثر من ذلك قلق طب الأمراض العقلية والنفسية، وتدفق المرضى نحو المُطَبِّبين والممارسين «للعلوم» الطبية المُسَمّاة «بالموازية» تشهد جيداً على اتساع الهوة التي انحفرت بين المريض والطبيب. إن الطب يدفع هنا ثمن جهله للمعطيات الانتروبولوجية البدائية. إنه ينسى أنّ الانسان كائن له علاقاته ورموزه، وأن المريض ليس مجرد جسد ينبغي إصلاحه[10].

إنّ هناك تعددية أجساد كما أن هناك تعددية ثقافات. ومع ذلك فإن البُنى الانتروبولوجية المشتركة تدع نفسها تتنبّأ من خلال الوجه المتغير للأشياء. إنَّ الجسد بناء اجتماعي وثقافي لم تُعْطَ مطلقاً «حقيقته النهائية». إنه يشبك تجلّياته ومُكوِّناته بالرمز الاجتماعي، ولا يمكن أن يُفْهَمَ بالنسبة لتصور مَدْمُوج أبداً بالواقع، لكن الواقع بدونه سيكون غير موجود. إن الرمزية الاجتماعية هي التأمل الذي بواسطته يكتسي العالَم طابعاً إنسانياً، ويتغذى بالحواسّ والقيم، ويجعل نفسه قابلاً للولوج الى العمل الجماعي. إنَّ من طبيعة الجسد أن يكون استعارة، أو وهماً فاعِلاً. لقد فتح فرويد **بدراساته عن الهستيريا** (Etudes sur l'hystérie) (1895)، المكتوبة بالتعاون مع جـ.براير (J.Breuer) ثغرة أولى في هذا النموذج. فالجسد المُستَكْشف بواسطة التحليل النفسي يكشف عن «تشريح خيالي»، غير مرئي للنظرة، يتجاوز التصورات

(10) إنّ الطب ، بالطبع ، ليس واحداً. ومن الصعب جداً الكتابة في موضوعه بسبب تنوّع الممارسات التي يُغذّيها. إن حصة الطبيب فيه أساسية. ونحن نعلم جيداً أنَّ نوعية الحضور بالقرب من المرضى ليست هي نفسها في المستشفى من قسم لآخر. فهناك أقسام مشهورة بنوعية الاستقبال ، وجو الثقة ، والاهتمام بتنظيم الصلاحيات ، في حين أن هناك أقساماً أخرى تعمل بطريقة استبدادية ، وبشكل مستقل عن الصلاحيات ، وعلى حساب العلاجات المُعطاة للمريض. إن أقسام المستشفيات تخترقها نفس التوترات الخاصة بكل المجموعات الاجتماعية. وموقف رئيس القسم يكون في أغلب الأوقات مصدر المناخ المؤسسي الذي يمكن أن يكون مؤذياً أو مواتياً. فالفعالية العلاجية لا تستطيع أن لا تتأثر بهذا الموقف.

الطبية، ويُظهر ثغرات على الصعيد الانتروبولوجي. إن الجسد شفاف لصور اللاشعور. وأوردة إيروس تسقي أعضاء أو وظائف الجهاز العضوي. إن فرويد يعارض التصور الطبي للجسد، اللاشخصي، الموجود خارج الزمن، والميكانيكي، بمَنْفذ له سيرة ذاتية، حيّ وفريد. إنه يدع «قصيدة الجسد» تتكلم، كما يقول بيار فيديدا الذي يضيف إنَّ «أجزاء الجسد، أعضاءه، وحتى أوضاعه ومواقفه تنخرط، بشكل بدائي، في المشهد الخيالي للهلوسات الأكثر بدائية. ألاَ يكون الجسد نتيجةً لإعداد ثانوي، كما حَدَّد عالِم النفس تركيبه في الصورة (المفهومة كصورة للجسد) ؟. في مثل هذه الحالة، هل يمكن للتحليل النفسي أن يهتم به من دون معالجته كمضمون ظاهر لحلم»[11].

حلم فرد فريد من حيث خط سيره الشخصي، لكنه أيضاً وأولاً حلم جماعة بشرية في لحظة ما من تاريخها. أما الثغرة الثانية المفتوحة في النموذج الطبي فقد أوحت بها الانتروبولوجيا. فمثل كل ما يكون حساً، يُعدّ الجسد وهماً حقيقياً جداً، يقطف رصيد مجتمع مُعيَّن، وتصوراً تتشاطره المجموعة بشكل جماعي أو متمايز، لكن توسعه خارج المجموعة سيطرح عدداً من الصعوبات. ففيه لا يمكن أن يكون هناك معرفة جذرية ونهائية بالجسد عندما تخضع تعاريفه وتجلياته الى نماذج متناقضة بين مجال اجتماعي - ثقافي وآخر. وهذه التصورات والمعتقدات ليست من قبيل فن إظهار الأشباح في قاعة مُظلمة؛ كما أنها ليست ملحقات لا أثر لها على طبيعة الأشياء، لأنه، إنطلاقاً منها، يؤثر البشر على العالَم، والعالَم على الانسان.

لقد درس م.موسّ، في الماضي، قوة هذه التصورات إنطلاقاً «من فكرة موتٍ أوحت بها الجماعة»[12] ضد فرد مبتور لسبب ما (مخالفة لـمُحَرَّم، سحر، الخ) من النسيج الديني الذي كان يدعمه في علاقته بالعالَم. فعلى أثر الاهمال أو الخطيئة المرتكبة، يعيش الشخص وكأنه مُنْفكّ من كل حماية اجتماعية ودينية. لهذا يستبطن

(11) بيار فيديدا (Pierre Fédida): «**جسد الفراغ ، مكان الجلسة**» (Corps du vide, espace de séance) - باريس - منشورات Delarge - 1977 - ص : 28.

(12) مارسيل موسّ (Marcel Mauss) : «الأثر الجسدي لدى الفرد لفكرة موت أوحت بها الجماعة» (استراليا ، زيلندة الجديدة) Effet physique chez l'individu de l'idée de mort sgérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) - في «**علم الاجتماع والانتروبولوجيا**» (Sociologie et anthropologie) - باريس - منشورات P.U.F - 1950.

فكرة أنّ الموت يحوم حوله، ويكشف بالفعل هذا الشعور بعد ذلك بعدة أيام. ذاك هو أثر الكلام الجماعي الذي يُبرز بشكل رائع مَسَامِّية الجسد بالنسبة لعمل الرمز. إن مُكوِّنات الشخص ليست غريبة عن الكلام الجماعي الذي ينبىء بموته أو يحثّه على الحياة. إنّ الفعالية الرمزية التي حَلَّلها س.ليڤي شتراوس لا تُزَوِّد فقط بهذه العلاوة في الطاقة التي يتغذى منها الشفاء، فهي تفتح، في بعض الظروف، الطريق للموت أو للشقاء. إن الشعوذة تعمل بالطبع وفق منطق اجتماعي من هذا النوع. فإذا كان الكلام أو الطقس يستطيعان أن يفُكّا عقدة عارض من أعراض المرض أو يُسَبِّبا الموت، فذلك لأنهما يجدا على الفور صدى في الجسد ورنيناً في اللحم. إن الكلام والطقس أو الجسد يغرفون هنا من نفس المصدر. فمادتهم الأولية مشتركة: إنها النسيج الرمزي. إنّ نقاط الاتهام هي التي تختلف فقط. فإذا كان الرمز (الطقس، الصلاة، الكلمة، الحركة....) في حال توفر بعض الشروط، يؤثر بفعالية، في حين أنه يبدو، للوهلة الأولى، من طبيعة مختلفة عن المادة التي يُطَبَّق عليها (الجسد، المرض، الخ...) فذلك لأنَّه يأتي للامتزاج، كما يمتزج الماء في الماء، في عمق جسدٍ وحياةٍ هما بحد ذاتهما نسيجين رمزيين. إنه ليس هناك من تناقض بين حَدَّي التدخل الذي يتوسط به القائم بالعملية (عابد الطبيعة والقوى الخفية، رافع الأقدار، الطبيب، المُحلِّل النفسي...). إنّ هذا الأخير يَسِدُّ تمزقاً في نسيج الحسّ (عدم الإحساس بالألم، بالمرض، بالمصيبة)، إنه يقاتل ركود الرمز، من خلال أشكال رمزية أخرى. إنَّ أعماله تساهم في إضفاء طابع إنساني واجتماعي على الاضطراب.

الفعالية الطبية

يطرح الطب الباحث عن أفضل إسقاط الفصل المطلق بين الشخص وموضوع معرفته، ويقطع نفسه عن المريض ومريضه لكي يؤَسّس هذا الأخير في شكل معرفة. إنه مسعى مختلف بالنسبة «للعلوم» الطبية المُسَمَّاة «بالعذبة» التي لا تُهمل من حيث المبدأ ما يجري بين المريض والطبيب، وتسعى جاهدة لاعادة ربط المرض بالشخص. مسعى يُدفع أيضاً الى ما هو أبعد في الطب الشعبي، وخاصة لدى المُنَوِّمين المغناطيسيين، حيث لا تكون معرفة المرض من صُنْع تَعَلُّم مفصول، وإنما أولاً نتيجة تجربة يعيشها المرض، اختبار تمَّ تجاوزه، يمتدُّ فيما بعد في شكل تَعَلُّم من المُطَبِّب الذي جعل من نفسه الشخص الذي يُبَشِّر المريض «بالقوة» التي كان يمتلكها في ذاته من دون أن يعرف ذلك. إنّ هذا هو ما تظهره، في أغلب الأحيان، مجموعة القصص

الحياتية للمُطَبِّبين. إن الطب الشعبي يقوم على معرفة (تولد من الآخرين) أكثر مما هي معرفة (جامعية)، ويرتكز على مسعى وجودي أكثر مما هو علمي. إنّ العلم يَسِمُ تكرار المعرفة المُجَرَّبة، ولكن المفصولة عن الموضوع الذي تستهدفه. فالطبيب يُعتمد للقيام بالمعالجة ليس لأنه كان مريضاً، وإنما لأنه يمتلك معرفة مُعَمَّقة، ومُصَدَّقة بشهادة. أما المُنَوِّم المغناطيسي[13]، فلأنه كان هو نفسه مريضاً، وتجاوز هذا الاختبار، فإنَّه يدخل في تَعَلُّم لدى مُطَبِّب آخر عَرِفَ مؤهلاته، وسيكون مدْعوّاً في يوم ما لأنْ يُعالِج. وإذا افترضنا أنَّ الفعالية الرمزية هي سيرورة انتروبولوجية تقع بين المُطَبِّب والمريض، فإن المفهوم الطبي الذي يُميّز، بشكل مُطلق، بين الحَدَّين ينطلق هنا ومعه إعاقة تتمثل في أن معرفته هي من نوع آخر لا يستطيع دائماً أن يسدّ الفراغ. إن الطب ينقطع حينئذٍ عن مورد، مورد الرمز، القادر مع ذلك على جعل آثاره مُحتَمَلة. فليس لأن البُعد الرمزي غائب من العلاقة بين الطبيب والمريض، يكون الطب، دائماً تقريباً، موجوداً هنا، وبالأحرى إذا حاز الطبيب على ثقة مريضه. وإنما لأنّ وضوح هذه الفعالية يَقِلُّ نتيجة الوضعية الاجتماعية والثقافية للطبيب، والطابع التقني فقط للعلاجات المُعطاة في أغلب الأحيان. إننا لا نعثر، في العلاقة بين الطبيب والمريض (**وبالأولى** في ميدان طب الأمراض العقلية والنفسية، وهو الميدان الأكثر دلالة) إلاّ بطريقة مُتبقِّية، العناصر التي تُنَشِّط فعاليَّة الرمز: الانتماء الى نسيج حواسّ واحد، بُعْدُ الجماعة والإجماع الاجتماعي الذي يحيط به. إلاّ أنّ الطب الحديث لم يُحز مطلقاً على إجماع بلا صَدَعْ، فقد وُلِدَ في نفس الوقت الذي وُلِدَت فيه الفردية الغربية. وهو يتضمن، حتى في مسعاه نفسه، عزل المريض وتقسيم المهام. وعلاوة على ذلك، فإن المسافة الاجتماعية والثقافية هي غالباً كبيرة بين الطبيب البارز، الذي يملك معرفة خفية نادراً ما يسعى الى مشاطرة الغير بها، والمريض الذي لا يملك معرفةً عن نفسه، ويجهل المعاني التي تجتازه، ويكون مُهَيَّأً لأنْ لا يفهمها.

---

(13) هذا المسعى هو بالأحرى الذي يُقَدِّم الشمولية الأكبر : تجربة المرض كطريق دخول الى طرق علاج الآخرين. أنظر ، على سبيل المثال ، ميرسيا الياد (Mircea Eliade)«**الشمَّانية والتجربة البدائية للانجذاب**» (Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase) - باريس - منشورات Payot - 1968 ، ومارسيل بوتييّه (Marcelle Bouteiller)«**الطب الشعبي من الأمس الى اليوم**» (Médecine populaire d'hier à aujourd'hui) - منشورات Maisonneuve et Larose - 1966.

أثر «العلاج البديل»

إنّ شروط فعالية الطب تكون غالباً أيضاً أسباباً لفشله أو لصعوباته. فرِهَانُه على الفعالية التقنية تمنعه من أن يقرن بهذه الفعالية فعاليَّة من نوع آخر. ومع ذلك، فإنَّ العديد من البحوث على **العلاج البديل** (Placebo) التي اجريت في الميدان الطبي أظهرت أهمية الطريقة التي أُعطيت بموجبها الأدوية أو العلاجات للمريض. لقد كان من الممكن قياس قوة المِخيال، أي المعاني التي يقرنها المريض بالوسائل العلاجية المستعملة معه، عبر أساليب اختبارية مشتركة. إن هناك دراسة أخَّاذة ينبغي القيام بها حول استعمال تعبير «**العلاج البديل**» في الأدب الطبي، باعتباره مُحَلِّلاً قدرة الطبيب على أخذ المعطيات الانتروبولوجية للعلاقة العلاجية بالحسبان، إن مفهوم «أثر **العلاج البديل**» عبارة عن إعادة صياغة طبية للاتجاه الموجِّه الرمزي المرتبط بسير العلاج. إنّه يتضمن أن طريقة الإعطاء مهمة بمقدار طبيعة المُنْتَج أو العمل. وهي تُظهر أن المُعالِج، مهما كان، يُعالِج بما يكونه بمقدار ما يفعله. إن معرفة كيف يكون تبدو أحياناً أكثر فائدة من معرفة ماذا يفعل، وذلك الى حدّ عكس المعطيات الصيدلانية. هنا أيضاً يُظهر الجسد طبيعته الرمزية والطابع النسبي للنموذج الفيزيولوجي. إن «أثر **العلاج البديل**» يُعَلِّم بالنقط أيضاً إسقاطات المريض، وعمل المُخيال الذي يضيف تتمة حاسمة للعمل الطبي. وهو يشير الى حدود العلاقة العلاجية المنظُور لها بطريقة «تقنية» جداً.

لكنّ الخطاب الطبي ينسب غالباً هذه الإضافة بالفعالية الى سذاجة المريض، وجهله. وهكذا يُفَرَّغ التحدي المُوَجَّه للادراك من خلال موقف ساخر تقريباً تجاه المريض. إنها ترجمة الانتروبولوجيا المُتبقِّية التي ترتسم بشكل مجوف في المعرفة الطبية. إننا، كخلاصة للبحوث الاختبارية حول «**العلاج البديل**»، سنتكلم بشكل محتمل، وليس بدون تردد، عن «الحاجات» النفسية للمريض، وهي طريقة أخرى للتقليل من تعقّد الأشياء وللإبقاء على ثنائية الانسان ـ الجسد سليمة. إن العلاج، والعناية أو العملية الجراحية، على سبيل المثال، هي أمور يُفترض أن تؤثر، بموضوعية طابعها الخاص وبطريقة مباشرة، على الجسد. إن التتمة التي يمكن تحديد معالمها في أثر **العلاج البديل** لا تعني الطب.

وحتى لو كان شفاء بعض المرضى مُفْترضاً من قِبَل الطبيب، لأنه «كان قد مَرّ في رأسهم» أو «لأنهم يعتقدون به»، وحتى لو بدا العلاج وكأنه **علاج بديل**، فإن هذه

الوقائع يجب أن تثير تساؤلاً حول معنى فعاليتها، بدل أن تثير، بالعكس، التسامح أو الاحتقار. إنَّ هناك في شفاء هؤلاء المرضى شيئاً ما يفلت بعيداً من هذه الكليشهات ويتجاوز الحالة الشخصية فقط. إنَّ الفعالية الرمزية مفهوم غريب عن المعرفة الطبية.

إن الموقفْ المتماسك هنا هو موقف الطبيب الذي يزن، بفهم، هذه المعطيات في إدارة العلاجات، وفي نوعية حضوره أمام المريض. هكذا نرى هذا الطبيب المليء بالصبر والحصافة أمام مريض افريقي يرفض أن يأخذ، في آن واحد، عدة علاجات. فهو يسأل الرجل عمّا إذا كان والده يأخذ معه سهماً واحداً عندما كان يذهب الى الأدغال ليصطاد الحيوانات المتوحشة الكبيرة. وبناء على الجواب السلبي للمريض، يضيف الطبيب أنه لا يستطيع هو أيضاً أن «يقتل» المرض من دون اللجوء الى عدة علاجات في وقت واحد، مثلما أن والده لا يستطيع أن يتوصل لصرع الحيوان بدون عدة أسهم. إنّ الطبيب، بعثوره ثانية على «الاتصال» والرمز، والواحد منهما لا يسير بدون الآخر، يثير انتماء المريض للمسيرة العلاجية. حينئذٍ يمكن لهذا لأخير أنْ يعزو الى العلاج معنى كاملاً. إنّ لعبة التقدير والثقة يمكن أن تتأسس وتغذي لعلاقة العلاجية (إذا كان الطبيب «حاضراً» في كلامه، طبعاً. إن الأمر لا يتعلق هنا بصيغة أو بوصفة، وإنما بتأسيس تبادل). لقد أضاف الطبيب الى الفعالية الصيدلانية، ومن خلال معرفة المريض، فعالية رمزية. ويمكن التفكير بأنّ الفعالية الأولى لا يمكن أن تعطي كامل مردودها إلاّ إذا اقترنت بالثانية. إن العمل الرمزي يضفي طابعاً إحتمالياً على الآثار الفيزيولوجية التي حَثّ عليها العمل الطبي. لقد أظهرت دراسات عديدة، من جهة أخرى، أن للنباتات أو المخدرات تأثيراً صيدلانياً مشتركاً تقريباً على مجموع البشر، لكن آثارها تُعَدَّل وفقاً للسياقات الثقافية[14] التي استُعْمِلت فيها.

إنّ الموضوعية الصارمة غير موجودة في عمل الأسس الفَعَّالة، فالثقافة (أو الاعتقاد الشخصي للفرد كما في أثر **العلاج البديل**، أو اعتقاد المجموعة التي تحيط

---

14) أنظر على سبيل المثال بيتر فورست (Peter Furst) «**جسد الآلهة**» (La chair des dieux) - باريس - منشورات Seuil - 1974 - (مترجم عن الامريكية). وهوارد بيكر (Howard Becker): «مدخنو الماريغوانا» (Les fumeurs de marijuana) - في : كلودين هرزليش (Claudine Herzlich) : «**طب ، مرض ومجتمع**» (Médecine, maladie et société) - لاهاي - منشورات Mouton - 1974.

بالمريض بقوة، باعتباره يقوم مقام الثقافة) أو الميدان الاجتماعي يُضاعف الآثار الكيميائية ويلغي أو يُعَدِّل اتجاهها.

«علوم» طبية أخرى، وانتروبولوجيات أخرى

وبالعكس، فإنّ السخرية من **العلاج البديل**، والخرافة أو الجهل هي هنا عبارة عن أحكام قيم تتجاهل وتفضح الاختلافات في رؤية العالَم، لكنها، بشكل خاص، تقطع الصلة مع المريض الذي لا يشعر بأنه محترم أو مُعترَف به. إنَّ الطبيب حينئذٍ يقطع سير الرمز ويحرم نفسه من مورد أساسي. فحتى لو أن الطب لم يكفَّ عن التعثر بعدم قابلية الرمز لأنْ يُقهر، فإنه لم يتصدى مطلقاً للتحدي بصفته عِلْماً. وهنا، بحسب رأينا، يكمن السبب الرئيسي لفشله في فرض نفسه بطريقة اجماعية. منذ أن ترك له قانون عام 1892 الميدان حراً. فهو لم ينجح مطلقاً، بعد خضوعه لاختبار الوقائع، في إقناع مختلف العناصر الاجتماعية بالأساس السليم لهذا الاحتكار. إن افتراض الجهل المُطبَّق على المريض (أو على «العلوم» الطبية الأخرى التي لا تراقبها)، الذي يضمن للمؤسسة الطبية يقين ورِفْعَة معرفتها، يغذي أيضاً تحفظات وهروب الزبائن الذين يبحثون في مكان آخر عن فهم أفضل. وهنا يكمن، في رأينا، العيب الأكثر انغراساً والأكثر حسماً للمؤسسة الطبيّة، العيب الذي مَيَّزَ موقفها في نهاية القرن التاسع عشر، وخلال هذا القرن، تجاه أشكال الطب الشعبي، واليوم تجاه «العلوم» الطبية «العذبة». إننا نجد هذا العيب أيضاً في البلدان المسَمَّاة «بالعالَم الثالث» حيث وَلَّدَ عدم الفهم أمام التقاليد والسكان المحليين، غالباً، أخطاءً، وجعل الاتصال صعباً أحياناً مع المرضى[15]. فبدون البحث عن فهم متبادل مع المريض،

---

(15) لا نشير هنا إلى طب معسكرات اللاجئين أو طب الطوارىء الذي يعالج حالة مجموعات من الناس الذين انتُزِعوا غالباً من بيئتهم الاجتماعية والثقافية ، وإنما إلى المساعدة الطبية المُطبقة على بلاد تمتلك سابقاً أشكالاً من الطب المحلي والتقاليد. إن هذا الاتصال مع السكان وفعّالية المساعدة لا يمكن أن يُثبَتيا إلاّ من خلال الحوار بين المجموعات ، وليس من خلال فرض مُبهم لطب يُطرح بصفته الطب الوحيد الصحيح. أنظر ، على سبيل المثال ، الدراسة التي أجريت في نوفو ايغواسو ، في ضواحي ريو دو جانيرو ، على يد ماريا ـ اندريا لوايولا (Maria-Andréa Loyola) «العلاجات الشعبية في ضاحية ريو» (Les thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio) ـ في «**الروح والجسد**» (L'esprit et le corps) ـ باريس ـ منشورات MSH ـ 1983.

وبدون إقامة نوع من التواطؤ، يُعرِّض الطبيب معالجته الموصوفة لعدم الفعالية. إنَّ الطب يدخل في نطاق الفن بقدر ما يدخل في نطاق العلم، وميدان معرفته وعمله، إذا لم يتحرك بحساسية. وإذا عَمِلَ كفهرس لوصفات لا مبالية، فإنه يقطع نفسه عن المعطيات الانتروبولوجية ويصبح «مليئاً جداً بالمعرفة» التي تُشكّل شاشة للنبض الحميم للأوضاع المختلفة. إنَّ الخطّ الموجّه الرمزي لا يعمل إلاّ بناءً على أسلوب متبقي (استثمار على شخص الطبيب أو على التقنية). والطلب، المعروف جداً، على الأدوية من قِبَل المريض يرتبط غالباً بقصور في العلاقات. إن الدواء يأخذ مكان الاستماع أو الاتصال الذي لا يُعطي الوقت الكافي الذي يرضي المريض ويعترف به في ألمه. هنا يُستعاد البُعد الرمزي، من خلال هذا اللجوء، بطريق التهريب.

إنَّ المعارف التقليدية عن الإنسان المريض، ولا سيما تلك التي تتعلق بالإشفاء لم تختفِ بعد من الريف الفرنسي بالرغم من المعارضة الطبية. وقد تابعت هذه المعارف، حتى أيامنا هذه، سيرها الخفي جاعلة من العرف والهمسة في الأذن شرعيتها الوحيدة. وبعد أن كانت محصورة، منذ عدة قرون، في داخل الفئات الريفية، فإنَّ تأثيرها لا يكف اليوم عن النمو، وعن كسب فئات إجتماعية أخرى، ولا سيما على إِثْر أزمة الثقة التي أصابت الطب منذ عشر سنين. إن هذه الدعوة الى ممارسات ما زالت تُعتبر، حتى وقت قريب، «لا عقلانية»، و«سحرية» أو خليقة بالمشعوذين فقط، وانقلاب المنظور تجاهها يشهدان جيداً على هذه المقاومة الاجتماعية الصماء التي سمَّاها جـ.بالانديه «اللجوء الى الحداثة المضادة». إنّ ساكن المدينة الذي يأخذ ثانية طريق الريف، وربما من جذوره، يبحث عن شفاء ممكن من الاضطرابات التي فشل الطب غالباً في شفائه منها، لكنه يجد هناك، علاوة على ذلك، صورة جديدة لجسده، أكثر جدارة بالاهتمام من تلك التي أعطاها له علم التشريح أو الفيزيولوجيا. إنه سيكسب ثانية، وبغض النظر عن الشفاء المُحتمل، بُعداً رمزياً يُزَيِّن جسده، وبالتالي وجوده الخاص كإنسان، بقيمة ومُخيال كانا ينقصانه. إنّه سيُغني حياته باضافة روحية، ليست شيئاً آخر غير إضافة رمزية. وهذا كما تُعطي «العلوم» الطبية «العذبة» للمريض هذه العلاوة الحسية الضرورية للأمن الانطولوجي. إن المصادر الشرقية لطب الوخز بالابر، والفعالية البسيطة والمُشَوَّشَة للطب التجانسي، والاستنجاد «بالطاقة»، والعودة الى «العذوبة»، الى «الاختلاف»، والى «التناوبات»... هي دلالات تعبىء موارد المُخيال.

إن الحلم يتشابك مع الإدراك ويعطي للمريض احتياطاً من الإحساس يمكن أن يغرف منه لكي يُبقي المرض بعيداً عنه ويُوقف القلق. إن اللجوء الممكن دائماً الى المُخيال يقيه من الشعور بأنه غير مفهوم من قبل الطبيب ومُجَرَّد أمام تعقُّد اضطراباته. إنه الإبعاد الذي لا يسمح الخطاب الطبي به. في هذا الصدد، يمكن معارضة المُخيال الكوني و«التفاؤلي» «للعلوم» الطبية «الموازية» بالقيود المخيالية للمؤسّسة الطبية وبالمفهوم الأكثر «تشاؤمية» لأعبائها، والتي يَرُدُّ عليها، من جهة أخرى، بأسلوب مباشر، نعت «العذوبة» الذي يُطلق على أغلبية «العلوم» الطبية الأخرى.

على الصعيد الاجتماعي والانتروبولوجي، يعمل الطبيب والمُطبِّب كما لو أنهما شخصان فاعلان يُفترض فيهما أنهما يعرفان ويشفيان. إنّ شرعية الأول تضمنها إقامة طويلة على مقاعد الجامعة، والحصول على شهادة، بينما يضمن شرعية الثاني انغراسه في داخل جماعة بشرية ما، وشبكة الهمسة في الأذن القابلة لأنْ تُغَذّي إجماعاً حول افتراض فعاليته. إنه التعارض التقليدي بين الثقافة العالِمة والثقافات الشعبية التي لا تُستَمدّ من نفس الأسس المنطقية الاجتماعية. ومع ذلك، فإن هذه اللوحة تمّ تجاوزها اليوم نتيجة بروز ممارسين جُدد تقع شرعيتهم كمعالِجين في منتصف الطريق بين هذين النمطين للاعتراف الاجتماعي. لقد استفاد هؤلاء الاشخاص، المُتحدِّرين في أغلبيتهم من الطبقات الوسطى المدينية، من أسلوب الهمسة في الأذن (الشديدة الفعالية في جذب زبائن «العلوم» الطبية «الموازية»)، وبنفس الوقت، من امتلاكهم لشهادة جامعية (الوخز بالابر، الطب التجانسي....)، أو غير جامعية (طب العظام، المعالجة الفقارية، التدليك). إن «العلوم» الطبية الموازية «تجمع شروط إجماع اجتماعي، واستثمار شخصي قوي لدى أولئك الذين يلتمسون الشفاء لديها (كلفة مرتفعة لا يأخذها صندوق الضمان الاجتماعي بعين الاعتبار أو يُعوض نفقاتها بشكل غير كامل ؛ إدراج المريض في سيرورة البحث عن شفاء...). إنَّ بالامكان التفكير بأنها تُعبِّىء أكثر «إرادة الشفاء» لدى المريض من خلال الجهد الأكبر الذي تطلبه منه.

المُطَبِّب والحداثة

من دون أن يُوضِّحَ بالضرورة شروط استعمال الفعالية الرمزية، يرتكز كل فرع من «العلوم» الطبية الموازية الى معرفة وبراعة خاصتين، لكن هذه «العلوم» لم تفصل نفسها عن الحدس بأهميتها في شفاء المريض. إنها تجعل من «الاتصال» الأمر

الضروري الأول لها، في حين تتجه المؤَسَّسة الطبية، التي تفضل أدوات أخرى، للإبقاء على مسافة اجتماعية وثقافية بين الطبيب والمريض. إن استشارات هؤلاء الممارسين في العيادة (أو في منزل المُطَبّب) هي أطول من حيث الوقت، وأكثر إتساماً بالطابع الشخصي. إنها «العلوم» الطبية التي تسأل عن وجود الشخص. إنها تأخذ على عاتقها، من دون أن تتوقف عند ذلك، وعلى طريقة العلاج النفساني، الأمراض الباطنية المتنامية في العصر الحديث (الضغط، العزلة، الخوف من المستقبل، فقدان الشعور بالهوية الخاصة، الخ) الأمر الذي يطمئن المريض، ويزيل خطوطه الدفاعية. لقد تشعشعت المصاحبة «النفسانية» للمُطَبّب أو لممارِس «العلوم» الطبية العذبة (أو للطبيب العام الذي يعرف جيداً مريضه وأسرته) في مواقف مهنية. فالصعوبات الشخصية تُقال، أثناء الحديث، ومن دون التأخر عندها، لكنها تُقال. والمُمارس يستطيع أن يؤجل أجوبته المهنية الى ما بعد الانتظار التفهمي الذي يعيره لمريضه. إنَّ افتراض الكفاءة لدى المطبّب أو مُمارِس «العلوم» الطبية «العذبة»، أوسع، على وجه الاحتمال، من ذاك الذي يخصّ الجمهور به الطبيب. فهذه «العلوم» تعرض أجوبة لا تتوقف عند العضو أو الوظيفة المريضة، وإنما تتعلق بإعادة التوازنات العضوية والوجودية المقطوعة. إنّها بشكل خاص «علوم طب الشخص». إنها تعطي نفسها الوقت الكافي للكلام أو للإصغاء، للحركة أو للصمت، وتطلب من هؤلاء المُمَارسين قدرة مقاومة صلبة في وجه قلق المريض. لكنها تعيد للشخص المسؤولية الكاملة في تحمُّل أعباء اضطراباته. إن قوة «العلوم الطبية الموازية» تُستمد من هذه القدرة على تعبئة فعاليّة رمزية أُهمِلَت غالباً من قبل المؤسسة الطبية.

إننا سنستطيع أن نبرز بوضوح هذه العبارات من خلال الإشارة، في مكان آخر، وفي سياقات اجتماعية وثقافية أخرى، الى اللجوء المتزايد للطب التقليدي. ففي البرازيل، على سبيل المثال، تجتذب الـ Terreiros، في كاندومبليه أو ايمباندا، نحو الثقافة الشعبية السوداء بِيضَاً من مختلف الطبقات الاجتماعية المدينية، بحثاً عن أسلوب آخر للفعالية العلاجية. هكذا نعثر ثانية على الضرورة الانتروبولوجية لوجود تتمة في الحسّ والقيم، وقد تأسست على معطيات مختلفة. إن الحوار مع الـ Orishas أثناء الليل يعطي لرجل المدن الكبرى حصة الرمز التي تنقص حياته اليومية والتي تشكل في حَدٍّ ذاتها طِبّاً.

إنَّ فلاحين من السنغال هم الذين يُعطوننا المثال البارز، والأكثر جاذبية، عن هذا اللجوء الذي يتمّ تقريباً على طريقة الرمز. فمن خلال النشاط الذي يستهدف تبديد الدور الاجتماعي والمهني للطبيب، ويؤدي لوضعه في الوضعية التقليدية للمُطَبّب، يُعيد هؤلاء الرمز الى قلب العلاقة العلاجية.

وعلى عكس ما يحصل في المجتمعات الغربية، حيث يأتي اللجوء الى المُطبّبين بعد فشل الطب، فإنَّ عدم النجاح الذي يلاقيه المريض لدى المُطَبّبين هو بالأحرى الذي يقوده الى عيادات الأطباء، في مجتمعات العالم الثالث. لكن المسار لا يتم أحياناً من دون تزوير خاص لدور الطبيب. لقد انتظر الدكتور ديان، في سان لويس بالسنغال، زبائنه الأوائل لمدة طويلة. وكان يلزمه أن تشهد بفعاليته في المنطقة شبكة عريضة من الهمس في الأذن. إنه الشذوذ الأول الذي يُخضع شرعية ممارسته المهنية للنجاحات التي تتجلّى للجماعة، أكثر مما تخضع لامتلاكه شهادة. أما الشذوذ الآخر، فيبدو في أنَّ الزبائن لا يكتفون بدفع أجرة الاستشارة وفقاً للأسلوب الرسمي الذي فرضته الدولة، وإنما يضيفون إليها تتمة (تتمة الرمز، تتمة الحسّ والقيمة) طبيعية (طيور داجنة، أطباق طعام مطبوخة، الخ)، وأحياناً نقدية تُضاعِف غالباً من قيمة السعر المُقَرَّر. إنَّ من أثر الهبة أن تضفي طابعاً شخصياً على العلاقة مع الطبيب، وتُقَلِّل هكذا من الصفة الأجنبية التي يُمثلها. إنَّ الثقافة العالِمة تُطْرد وتُستَوْعَب من قِبَلِ نمطٍ آخر من خلال التزوير الشعبي. فبفضل الهمس في الأذن، والهبة التي تضفي طابعاً من الألفة على اللجوء الى خدماته، يُنظر للطبيب على غِرار المُطَبّب، وكأنه الشخص الذي يمتلك «سِرّاً»، وأنّ «غرابة» معرفته وأساليبه ليست إلاّ صيغة من بين صيغ أخرى يُعْرَف بها كل المُطَبّبين[16].

ومع الانتقال من السرية الى الاعتراف «بالعلوم الطبية الموازية»، يكتسي الواقع الاجتماعي الخاص بإدارة المرض اليوم طابعاً معقداً جداً في المجتمعات الغربية. فعلى المجتمع الثنائي الذي يقسم الحداثة يردّ طب ثنائي، طب له سرعتين، لكنه يغتني بين هذين القطبين بعدد لا يُحصى من الفوارق المتوسطة: فهناك، من جهة

---

(16) إننا نستعير هذا المثال من كتاب كاترين ندياي (Catherine N'Diaye) الجميل : **«ناس الرمل»** (Gens de sable) - باريس - منشورات POL - 1984 - ص : 72 وما بعده.

أولى، الطب الذي يراهن على التكنولوجيا والبحوث الطليعية، ومن جهة ثانية الطب الذي يُرَكِّز أكثر على مفهوم العلاقة، ويستعمل بالأحرى الكلام والجسد، ويلجأ الى تطبيبات أقل عدوانية. إنَّ الاهتمام بالرمز هو، أساساً، الذي يرسم الخط الفاصل بين هذين القطبين[17].

(17) يجب ، بالطبع ، إضافة أن اللجوء الى التقنيات ، حتى ولو كانت تقنيات الجسد (التنويم المغناطيسي ، التدليك ، المعالجة الفِقارية..) هو أمر لا بُدَّ منه ، وأن المظهر العلائقي لم يُهمل بالضرورة في المؤَسَّسة الطبية. إن الأطباء العامِّين يلعبون غالباً دوراً هاماً في هذا الصدد. من أجل تحليل قريب ، إقرأ بيار كورنيّو (Pierre Cornillot) «إنقطاع ابيستمولوجي ؟» (Une coupure épistémologique?) - في : «علوم طبية أخرى وعادات أخرى» (Autres médecines, autres mœurs) ، في مجلة «Autrement» - العدد 87 - 1986.

الفصل العاشر

هيروغليفيّات النور : من المصْوَرة الطبية الى مِخيال الجسد

عالَم أصبح صورة[1]

تُصبح الصور اليوم الأدلة المُثْبِتَة لحقيقة تتلاشى دائماً أكثر فأكثر. ويصير العالم إظهاراً (وبالتالي إثباتاً)، ويتنظَّم أولاً في الصور التي تُعطيه ما يرى. وبنفس الطريقة التي يجري فيها اكتشاف سير الجريمة من خلال المعالم التي يتركها المجرم، تُعطي الحداثة نفسها ما تَقرؤه عبر أعداد لا تحصى من الإشارات التي تتأكد بأنها أكثر واقعية من الواقع، وتحلّ نفسها محلّه. إنّ بُعداً جديداً للحقيقة يتَّضح عبر شمولية المشهد، والإنسان يصطنع أساساً نظرة، على حساب الحواسّ الأخرى. إن الصور تصبح العالَم (**وسائل الإعلام**، التكنولوجيا الطليعية، التصوير، الڤيديو..). إنها تُبَسِّطه، تُصحِّح تناقضاته، تُسوِّي تعرُّجاته وتجعله مقروءاً (غالباً من قِبل الاختصاصيين وحدهم). لقد سرد جـ.ل.غودارد (J.L.Godard)، في «**القربينيون**» (Les carabiniers) (1963)، قصة رجلين انخرطا في جيش في حالة حرب. وكان الجيش قد وُعِدَ بحصة جيدة من الغنيمة. وعندما عادا الى منزلهما، بعد ذلك بعدة سنوات، لم يستطيعا أن يُظهرا لزوجتيهما إلاّ قبضة من البطاقات البريدية، تُمَثِّل أمكنة

---

(1) ظهرت الرواية الأولى لهذا الفصل في : آلان غرا (Alain Gras) وصوفي بوارو - دلبيش (Sophie Poirot-Delpech) : «**بالأصبع والعين ، مِخيال التكنولوجيات الجديدة**». (Au doigt et à l'œil, l'imaginaire des nouvelles technologies) - منشورات L'Harmattan - 1989.

ومواضيع ووجوه ومواقع، وصور كل ما أحبّوا أن يمتلكوه، لكنه توارى عنهم.

إنَّ الصور تخفف من استحالة الاستيلاء على العالَم. فبتثبيته لالتباس الأحداث أو إنسياب الزمن من خلال سلسلة من الكليشهات أو المخططات، من الرسومات أو التسجيلات على شاشة، يطرد الانسان نقصاً في الاتصال مع وجوده وبيئته. إنَّ هناك، في الصورة، نوعاً من التجانس في القلق المتولِّد من جانب اللا ـ حسّ، ومن «اللاعقلانية الأخلاقية» (حسب تعبير ماكس ويبر) التي ترافق حياة الإنسان من ظِلّه المُلِحّ. إنَّ صور الحرب أو المجاعة، في ساعة مُحَدَّدة، أو صورة الخلايا السرطانية ليست إلاّ صوراً، إنها تُشَكِّل بحد ذاتها موضوعاً للفنون الجمالية. إنّها طريقة لتثبيت الشرّ (غريزة الموت، إنسياب الزمن، التعقيد، الخ) خارج الذات من خلال وضعها تحت أعيننا. إنّ الصور تصنع من العالَم قصة لا تنضب، هي دائماً متشابهة ودائماً متجددة في آن واحد. إنها تُدخِل المعقول أو النظرة حيث يسود اللاتماسك أو اللامرئي. إن التكبير الذي تجريه على تدفّق الواقع أو على تشابك الأشياء يشعره غالباً بالمضمون. لكنها تعرض عن هذه الحقائق التي لا يمكن، بطريقة مغايرة، إدراكها في عمقها وتعقّدها، صورة تسمح بالبدء في فهمها، وبالاقتراب منها أكثر فأكثر.

إننا نلغي المسافة التي يمكث فيها الحدث من خلال وضعه في صورة تنزع عدم قابليته للاختزال. إنَّ تثبيت الصغير للغاية أو البعيد للغاية، والمطاردة التصويرية أو التليمرئية عبر العالم في بحثٍ لا يَمَلُّ عن «الصورة ـ الصدمة»، «الشيء الذي لم يُرَ مطلقاً»، «العمل الباهر»، و«الرعب» يستجيب جيداً لاهتمام الانسان الحديث في أنْ يمتلك تحت عينيه كل ما هو قابل لأن يفلت من نظرته. إنّ كلية حضور الصورة حينئذٍ تكون بلا حدود. إنَّ الأمر يتعلق بأن نلصق على الواقع، بأن لا نتوقف مطلقاً عن أخذ الأفلام، عن التصوير أو عن الإظهار (حتى ولو كان ذلك تحت تهديد الرصاص أو العناصر). إنَّ الصور المُدلَّلة في العصر الحديث هي تلك التي تدفع باتجاه الحدود القصوى رغبة المرء الجامحة في أن يرى، ويكون موجوداً في الأروقة الأولى لحقيقة مُعطاة في مظهرها الفظّ وخشونتها. إنها لرمزية في هذا الصدد، شخصية **الرائي** (Peeping Tom، 1959) لـ: م.بويل (M.Powel) الذي صور بفيلم رعب وقلق النساء اللواتي قتلهُنَّ بساق آلة تصويره. ولنتذكّر الافلام والصور الفوتوغرافية المُكرَّسة للبوليڤية الصغيرة التي ماتت مخنوقة في الوحل. والوجوه المألوفة لأولئك الذين يموتون

من الجوع، الخ. إنها صور حَدِّية لكنها تنطق بقوة هذه الرغبة في الرؤية. إن بعض تقنيات التصوير الطبي تسمح، على سبيل المثال، بتوضيح صورة نشاط دماغ إنسان يجابه أوضاعاً مختلفة[2]. كما ترسم كاميرا بوزيترونية خارطة مناطق المخ بألوان مختلفة حسبما تكون نشيطة أو خاملة. وهناك أيضاً الوسائل الحديثة للتجسس بواسطة الأقمار الصناعية، والمراقبة المبتذلة للزبائن في المحلات أو المارة في الأماكن العامة بواسطة أجهزة الڤيديو، الخ.

إنَّ الشغف بالواقع والانحطاط الحديث للمَجاز، هما أمران ملموسان، بشكل خاص، في التطور الأخير للسينما الخيالية، المُغْرقة أكثر فأكثر في الغرابة من فرط ما تُظهر، من كل الزوايا، أمواج الدم، والأجسام المهروسة، والرؤوس أو الصدور التي تتفجر. والأعضاء المُقَطَّعَة قِطعاً، الخ... إنَّ فرط واقعية الصورة والصوت هي التي تمنع من أن نحلم بالخوف. إنه، من جهة أخرى، مؤشر على الانفجار الفُصامي للجسد الغربي، وطريقة لطرد اجتماعي لتقطيع لم ينجُ منه أحد. وبما أن القلق أصبح كبيراً في الميدان الاجتماعي، فإن سينما الرعب تشن حملة تجانسية تقوم على فرض واقع ممكن للقلق. إنه توسيع للمعاني العائمة للخوف الاجتماعي في صور المهرّج الكبير.

إنَّ الفهم الحديث للصورة لم يَعُد يشجع المسافة، هذه اللعبة للظل والضوء، هذا التغيير الممكن للنظرة التي تعطي للرمزية قوتها الأكبر. إنها، في الواقع، تحلّ محلّ المسافة الرمزية من خلال الابتعاد التقني فقط، الذي يعني الشعور بالقرب الجسدي. وتحوّل النوعية الى كمية، وتقتلع جذور الموضوع من أرضه الأصلية أو من مقياسه لتضعه في حالة انعدام جاذبية تجاه زمان ومكان حقيقته الخاصة. ففي الوقت الذي يدخل فيه الجسد نفسه في مرحلة قابليته التقنية للتناسخ، يتجه كل عمل الواقع نحو التحول الى صورة ممكنة. إنّ الحداثة تتطابق مع عالَم منبسط،

(2) يحمل إيزاك اسيموف في قصة وهمية ، **«الرحلة الخيالية»** (Le voyage fantastique) الى حَدِّه النهائي هذا الشغف برؤية داخل الجسم من خلال تخيُّل حملة طبية تحققت داخل الجهاز العضوي للانسان ، على يد فريق صُغِّر أعضاؤه الى مقياس مجهري. إنَّ الجسم يصبح حينئذٍ على مقياس عالَم ، لكنه يصبح في متناول نظرة الإنسان ويده.

مُفرط في الواقعية (حسب تعبير جـ.بودريبّار) لـم يعُد يتسامـح مع الـمسافة أو السرّ، يفرض شفافية، ورؤية لا يجب أن توفر شيئاً.

الـجسد الـمُعَرَّض للنظرة

إننا سنُوجه الآن تفكيرنا نـحو الـمَصْوَرة الطبية للـجسد البشري. ويمكن أن نندهش أولاً لهذا التقويم الذي تـحظى به النظرة في ولادة الـمعرفة. لقد جعلت الـمعقولية الـميكانيكية في القرن السابع عشر من الرياضيات الـمُفتاح الوحيد لفهم الطبيعة. وضُرِبَ الـجسد بالشك؛ وكان العالَـم يُعاش ويُحَسُّ به كما يبدو بفضل النشاط الـحسّي، ويقع في فقدان حظوة لصالـح عالَـم معقول يمكن للفكر العقلاني فقط أن يدركه بدون خطأ. إلاّ أن الـحواسّ خدّاعة مثلها مثل الـخيال. ولا يمكن بدون الـمجازفة بالـحقيقة أنْ نؤَسِّس عليها معرفة يقينية. إن من الواجب، برأي ديكارت، أن نُصَفّي العقل من الـحثالات الـجسدية والـخيالية، القابلة لأنْ تُلَطِّخ النشاط الـمعرفي بوزنها الوهمي. إن ديكارت يعطي، في **تأمله الثانـي**، وعبر مثال قطعة الشمع، مثالاً مشهوداً للأخطاء التي يمكن للـحواسّ أنْ تُوقِع فيها إنْ لـم تكن مـحاطة بيقظة علـمية[3]. ومع ذلك، فإن الوصول الـى الـمعرفة، في النظام الـمعرفي الغربي، يمرُّ، كما قلنا سابقاً، وبطريقة مـميزة عبر طريق النظرة. لـيس النظرة الـمجردة، والساذجة بشكل ما، التي ترتكز عليها الـحياة اليومية، لأن النظر لا يكفي برأي ديكارت، وإنما بالأحرى النظرة الـمُـجَهَّزة بآلة والتـحليلية التي يُرشدها الفكر العقلاني. إنَّ ديكارت نفسه يكتب في «**الـخطاب**» مديحاً للـمِنْظار الذي اخترعه جـ.ميتيوس (J.Métius)، ويُذكِّر بهذه الـمناسبة بأن قيادة الوجود تـخضع لـحواسِّنا «التي من بينها تُعَدّ حاسَّة النظر الأكثر شمولاً والأكثر نُبلاً، ولهذا فإنّه ما من شك بأن الإختراعات التي تستـخدم في زيادة قوتها هي من أفضل الاختراعات التي يمكن أن توجد»[4]. وإذا كانت الـحواسّ قد

---

(3) رينيه ديكارت : «**تأملات ميتافيزيكية**» - باريس - منشورات P.U.F - 1970 - ص : 45.

(4) رينيه ديكارت ، مبحث في إنكسار الضوء ، «**خطاب الـمنهج**» - باريس - منشورات Garnier-Flammarion - 1966 - ص : 99. إنّ تقسيم الـحواس الذي دشَّنه الفلاسفة الـميكانيكيون في القرن السابع عشر يُميِّز النظرة ، وذلك بعكس رجال العصور الوسطى ، على سبيل الـمثال ، ولا سيما الـمعاصرين لرابليه الذين كانوا يضعون السمع في الـمقدمة ، ويعتبرون النظر حاسة ثانوية. أنظر : لوسيان فيڤر (Lucien Febvre) «**مشكلة عدم الايمان في القرن السادس عشر**» (Le problème de l'incroyance au XVI[e] sÓcle) - باريس - منشورات Albin Michel - 1968 - ص : 402.

لحِقَت بها إهانة علمية، فإن حاسة النظر وحدها خرجت، مع بعض التحفظات المتينة، سليمة من الامتحان. وذلك في الطب بشكل خاص. لقد قام المُشَرِّحون، بدءاً من القرن الرابع عشر، ولا سيما بدءاً من فيسال، بنبش العمق غير المرئي للجسد البشري بعد أن ذلَّلوا عقبة الجلد واللحم. وفتحوا ليل الجسد أمام النظرة. وقد أسس المشرحون ـ السريريّون، وبشكل خاص بدءاً من بيشا (Bichat) فرعاً علمياً جديداً يستكشف منهجياً من خلال التشريح الدقيق التشوهات التي أصابت أعضاء المريض المتوفى، من خلال إقامة صلات مع أعراض مرضه. إنَّ الأمر يتعلق دائماً بالموت. إنَّ قابلية الرؤية هي من صنع المِبْضَع الذي يمزق نسجاً لا حياة فيها، ويقارن النسج، والإصابات والتشوّهات ليُبيِّنَ بشكل واضح الأثر المحسوس للشر والتجسيد اللحمي للمرض.

لكن النظرة لم تكفّ مطلَقاً عن أنْ تكون حاضرة هنا لكي تلقي نورها على الواقعة ؛ وتاريخ الطب سيكون في جزء منه تاريخ تغيّرات هذه النظرة. إنَّ سموّ النظرة وأهميتها في تكوين المعرفة لم ينقص مع ظهور التصوير بالأشعة أو الطرق الحالية للطب النووي. لقد بلغ كمال الأجهزة اليوم درجة عالية من التعقيد التقني، ولاسيما مع التصوير بالصدى المغناطيسي النووي (R.M.N)، لكن هذا الكمال لم يلغِ الوساطة الأساسية للنظرة. لقد عبَّر هنري أتلان، على سبيل المثال، عن دهشته أمام التحول الحسّي الذي يسلك طرق التجريد، طرق الحقيقة الكمية، لكنه يترك كل سيادته للنظرة. «إننا ننطلق ممَّا تراه العين المجردة وتدركه الحواسّ (المقطع التشريحي، على سبيل المثال) لنصل الى نفس الشيء الذي تراه العين المجردة وتدركه الحواسّ (الصورة بعد إعادة بنائها معلوماتياً) ؛ ولكن بعد تحوُّل من خلال عالَم تجريدات الفيزياء الكمّية، التي تُشكِّل علاقاتها مع حقيقة ما تراه العين المجردة موضوعاً لمجادلات فلسفية ما زالت حَيَّة»[5]. إنّه لوضع غريب: إنَّ رفض البداهة الحِسِّيَّة، التي كان ديكارت أول رجل حديث يضع مبدأها، ما زال يتتالى، لكن طرق التصوير الطليعي تتيح، في نفس الوقت، للنظرة دخولاً أكبر داخل المناطق الجسدية التي

---

(5) هنري أتلان (Henri Atlan) : «الصورة بالصدى المغناطيسي النووي ، كوسيطة» (L'image RMN en médiatrice) ـ في مجلة **(Prospective et santé)** ـ «صورة ، مُصَوَّرة ، ومخيال» (Image, imagerie, imaginaire) ـ العدد 33 ـ ربيع 1985 ـ ص 56.

كان من المتعذر دخولها ورؤيتها حتى ذلك الحين. إنّها حقيقة متناقضة تدفع عن نفسها المقتربات المتواطئة.

مِخيال الشفافية

يفرضُ عِلمٌ لتسلسل أصل الصورة العلمية نفسه إذا أردنا فهم المِخيال الذي ترتكز عليه والمراهنات الحالية التي تضمها في داخلها. فمن وجهة تاريخ الطب، كان المشرِّحون هم الأوائل الذين أعطوا، في الدراسات التي حَرَّروها، صورة لداخل الجسد، ولبنية النسج، والعظام، وتمفصلها مع العضلات، الخ. إنَّ عيون المُشرِّح هي التي غاصت مباشرة في الجسد المفتوح، واستخلصت أفضل رؤية، ثم قامت براعة الفنان باعادة رسم الأشكال التي عُرِّيَت، في ظل القيادة المُمَاحِكة للمُشَرِّح. ومع هذا الأخير، كما رأينا سابقاً، فُصِلَ الجسد ضمنياً عن الحضور البشري، ودُرِسَ في ذاته كحقيقة مستقلة.

ومن المَصْوَرة الطبية الأولى المتحققة على اللوحات المنقوشة الى تلك التي نعرفها اليوم، نلاحظ استمرار وجود نفس المكان المِخيالي. فلكي يُعالَج المريض بشكل أفضل، تُنزع الصفة الانسانية عن المرض (ليس بالمعنى الأخلاقي، وإنما بالمعنى المنهجي). لقد كرَّست المعرفة التشريحية استقلال الجسد، ووضع الإنسان في حالة انعدام الجاذبية ؛ وهي الحالة التي لم يكفّ، مع ذلك، عن تجسيدها. إنَّ هذا التمييز المنهجي والجوهري يُحوّل الإنسان الى مالك لجسده. ويجعل من المرض ليس إرثاً لتاريخ فريد لإنسان مُحَدَّد في المكان والزمان، وإنما عيباً لا شخصياً لوظيفة أو لعضو، لا يكترث بالانسان إلاّ من خلال أصدائه. إنَّ المَصْوَرات الطبية تعمق اليوم ثنائية الجسد ـ الانسان، وتقوم باجراء تقطيع مُترَف للجسد، بعزل الأعضاء والوظائف بل وحتى الخلايا والجُزْيئات. إنَّ عالماً يتجلى في داخل الإنسان، ولكن بهذا تتأكد حتى الدوّار الثنائية المؤسِّسة للطب الحديث. فالشخص يختفي تحت الثوابت البيولوجية التي تحِلّ محله. ومرضه يصبح غريباً عليه، حتى ولو كان مضطراً لأن يتبع جسده ويذهب للاستشارة الطبية، ويرافقه أثناء المعالجات التي يخضع لها. إنَّه كإنسان، لا يُوجد هناك، بالنهاية، إلاّ بمحض الصدفة. ولقد قيل غالباً أنَّ الطب اليوم يعتني بالمرضى أقل مما يعتني بالأمراض. بهذا المعنى، تثبت المُصَوِّرات الجديدة، في آن واحد، قوة الطب وضعفه. وتساهم مع المنطق الرمزي الذي تبلوره في اعتماد مفهوم إنسان لن يكون شيئاً آخر غير جسده، ومرض مندمج مع تموضعه

التشريحي والوظيفي، وذلك كتوطئة لطبٍ يعتني فقط بالعضو أو الوظيفة المتضررة، ويُشبِّه المرض بخلل وظيفي في الآلية الجسدية. وهذا ما يدافع عنه، على سبيل المثال، ف.داغونييه، الذي يدفع منطق استبعاد الانسان خارج مرضه الى نهايته، مستبعداً منه حتى شخص الطبيب الذي يُبْلِغ عن قلة وزنه على مستوى التشخيص، وعن التقدير، الموضوعي في نظره، بالمقابل، للتقنية. «إنَّ الطبيب، يقول داغونييه، بعيونه اليقِظة ويده وروحه، لن يذهب إلى أبعد مما يذهب اليه لاقط المعمل الاستشفائي ؛ إنَّه يميل لأنْ لا يستطيع أن يلعب إلاّ دور الحارس، وأحياناً يكون قادراً على رنّ جرس الإنذار خطأً، أو على عدم التنبيه لمرض ماكر يتقدّم. إنَّ «المدينة الطبية» وحدها - بفرقها وتجهيزاتها الثقيلة - تستطيع أن تضمن وتتولى المعركة من أجل الشفاء»[6]. إنَّ الإنسان يستمر في الظهور كنوع من الزائدة غير المحسوسة لجسده الخاص. إنها حقيقة طيفية أكثر من الصور المرسومة على الشاشة. إنها مجابهة مدهشة مع الغرابة المقلقة (Umheimliche): إننا نُظهر للمريض صور مرضه، ويرى جزءاً منه في المرآة المُشَوِّهة للمَصْورة الطبية: إنَّ عليه أن يتعرف فيها على نفسه، وهو مستعد لفعل ذلك. لكنه، مع ذلك، يعرف نفسه شيئاً آخر غير هذا التشبيك من اللحم والعظم، أو هذا التداخل للخلايا، الذي يُعرض عليه، مع ذلك، لأنه يعود له. إنه دوّار الشاذ والمألوف. المألوف الذي تتعذّر معرفته، والشاذ الحاضر بشكل غير محسوس[7].

تصفية المُخيال من الداخل

بحوث تشريح بالتصوير بالأشعة، من الصور الإشعاعية الى الصور الصوتية، من الصور الحرارية الى الصور بالصدى أو الى الصور بالصدى المغناطيسي النووي، إن مِخيال الشفافية يفتح الجسد البشري للعديد من قابليات الرؤية، ويكشف كلاً منها

(6) فرانسوا داغونييه (François Dagognet) : «**فلسفة الصورة**» (La philosophie de l'image) - باريس - منشورات Vrin - 1986 - ص : 135.

(7) «تصوير بالأشعة ، ثم تصوير بالأشعة. الصورة المتألّمة والمضطربة لأحشائي المسكينة ، المُعَرَّضة بفجور لنور النهار. مناقشات وتفسيرات بسبب أقل انثناء لها. وما من شخص يستطيع فهم الألم ، واليأس والخجل الذي يُمسك بي ، حين أرى نفسي وقد تحولت الى ورقة سلولويد» - ميكائيل تورغا (Miguel Torga) (En franchise intérieure. Pages de journal 1933-1977) - باريس - منشورات Aubier-Montaigne - 1982 - ص : 89 - (مترجم عن البرتغالية).

بدوره في مزايدة الحَثّ المأتمي. إنَّ رغبة الطب في المعرفة تستند على رغبة في الرؤية: في اجتياز الداخل غير المرئي للجسد، وتسجيل صوره، وعدم ترك شيء في الظلّ (أي في عدم قابلية النظرة للنفاذ)، ولا إضافة تتمة للواقع لا تدين بوجودها إلاّ لهلوسات الناظر السريري ولا شعوره. إنَّ معالجة الصورة المنقولة عن الجسد ما زالت، منذ الانسان المُشرَّح على يد ڤيسال الى التقنيات الجديدة للمَصْوَرة الطبية، تتبع طريق تصفية المخيال داخل نفس الصورة. إنّ تفحُّص الطبقات الهَلْوسية التي كانت تُفسد المضمون العلمي ما زال يكبر مع مرور الزمن. والعرض اللاواعي على الشكل كان سهلاً حتى القرن التاسع عشر بسبب ضرورة إعادة الانتاج الفنية للصور في كتب علم التشريح أو في العيادات. إنَّ امكانية الاستعانة بالكليشه المصورة أغلقت الممر الذي كانت تمرّ فيه هذه الزيادة في الحسّ. لقد ظهر في عام 1868، في فرنسا، **«الأطلس السريري المُصَوَّر لأمراض الجلد»** (L'Atlas clinique photographique des maladies de la peau)، على يد ا.هاردي (A.Hardy) وأ.مونتميجا (A.Montmeja). وكان هذا أول عمل يستغني عن عمل الفنان من إخراج الصور.

وفي عام 1895، كرّر رويتنجن (Roentgen) في مختبره تجارب كروكس (Crookes) حول الأشعة الكاتودية. وشاهد تَفَلْور غير منتظر لورقة كرتون مطلية بمادة كيميائية وُجِدَت هناك بالصدفة. وهكذا بمساعدة الظروف، ظهر له بوضوح شكل لطاقة إشعاعية، غير مرئية من قِبَل الإنسان، ومن خواصّها اختراق المواد التي لا تنفذ منها الأشعة الضوئية. فعندما أدخل يده بين الحزمة والورقة المُضاءة، استطاع رويتنجن أن يميز بالعين المجردة عظام أصابعه. وهكذا توصل لاكتشاف الأشعة السينية، بصفتها مصدر طاقة قابل لأن يتجاوز عتبة الجلد لينير المضمون الأعمى للجسد. لقد أدرك رويتنجن أيضاً أنّ الاشعاع يثير تفاعلات كيميائية مثل اختزال برومور الفضة للوحة تصويرية مُسَوَّرة في كاسيت كتيم للنور. كما نجح في تصوير مواد مختلفة، ووضع مبدأ التصوير بالأشعة. وحين طُبِّق على الجهاز العضوي للانسان، أظهر الكليشه خارج الجسم أثار الأشعة السينية، وقد امتصَّتها النسج تقريباً، وفقاً لخواصّها الفيزيولوجية. لقد رسمت لعبة الظلال والنور على الكليشه صورة الأعضاء. ولم يكن هناك أي تتمة خيالية في «نور وظلام» هذه الكتابة. إنَّ مضمون الصورة يصبح، من الآن فصاعداً، نقلاً تقنياً لا يتسامح تجاه أي خيال مبدع في مردوده. وبالمقابل، فإن تقويم

التشخيص يبقى خاضعاً لنظرة الطبيب. إنَّ معرفة تشريحية صلبة وتجربة جيدة للوحات التصويرية تفرضان نفسيهما في تفسير الكليشهات المجردة التي يُختزل الجسد فيها إلى نوع من هيروغليفية الأنوار.

وللمرة الأولى، لم يعُد الدخول في متاهة النسج البشرية يتطلب الشرط الضروري المتمثل بموت الإنسان. لقد وُضِعَ هذا الأخير في وجه هيكله العظمي من دون أن ينفصل عن لحمه. إنَّ صورة تمثال ڤيسال وهو يتأمل مُفكِّراً في جمجمة متروكة أمسكها بيده، تخلي المكان لنزلاء **برغوف** (Berghof) لتوماس مان (Thomas Mann)، وهم يمضون وقتهم في تبادل صفائحهم، وملاحظة «صورهم الداخلية» بكل خشوع. هكذا أصبح استعمال المرضى الرمزي «لصورهم الشعاعية» يطغى كثيراً على استعمال الطبيب «العلمي» لها.

لقد حَسَّنَ استعمال النشاط الإشعاعي (الذي اكتشفه بيكوريل (Becquerel) في عام 1898) تقنيات التصوير بالأش-عة. وبرهنت أعمال هيڤيسي (Hevesy)، في عام 1913، بناء على مركز تصويري، إمكانية الكشف عن المسار في جهاز تثبيت الإشعاعات التي تبثّها مادة ذات نشاط مشع. وفي أواخر سنوات الثلاثينات تقريباً، ولدَت الصورة الإشعاعية من إمكانية عرض عناصر استشفافية مُشِعَّة في الجهاز العضوي للإنسان، لكي توضح بداهة فروق التركُّز في أشعة غامّا (Gamma) (القريبة جداً من الأشعة السينية) وبالتالي، متابعة السيرورات الأيضيّة بالبصر. وبفضل العناصر الاستشفافية التي يدخلها المريض أو تُحقن في جسده، يصبح من الممكن توجيه نظرة على وظائف فيزيولوجية مستعصية على الفحص الإشعاعي. إن الاجتذاب البصري للامرئي يتّسع حتى في داخل الأعضاء، والنوافذ الداخلية تُفتح في الجدران المنيعة للحم.

لقد أتت تقنيات أخرى لتزيد هذه التخريمات ولتُخضع للمرئي سيرورات بيولوجية متشعشعة في عمق الجسد. فمنذ سنوات الستينات، ضاعفت مجموعة المصورات الطبية من تأثيراتها، وأتقنت أدوات بحثها بفضل دعم علم الفيزياء

---

(8) من أجل رؤية شاملة أكمل ، راجع ديديه ايزابيل (Didier Isabelle) وأني ڤاير (Annie Veyre) : المَصْوَرة الطبية» (L'imagérie médicale) مجلة **(La Recherche)** - العدد 144

والمعلوماتية[8]. وصار من الممكن تحقيق صور الكترونية قابلة لأن تُرَقَّم وتُسجَّل في الحاسوب. وسمح التخفيض السريع لتكاليف تصنيع الحاسوب باستعمال مُعَمَّم لهذه التقنيات الجديدة في المؤسسة الطبية. لقد أصبح الجسد اليوم مُشبعاً، بالقوة، بنظرات الأجهزة والنظرات التحليلية. إنَّ كل سيرورة عضوية قابلة لفهم بصري قياسي أو عددي. هكذا يتقاسم عدد من الأشكال الخطية، في نوع من المزايدة في الفعاليَّة، رؤية الجسد. إنّ المجال الداخلي للانسان صار مُعرَّضاً بإفراط للنور مثل مجاله الاجتماعي.

لنثبّت بعض الصور. لقد زاد استعمال كاشف الإشراق الالكتروني من فعالية التصوير الاشعاعي بجعله للملاحظة الديناميكية لعضو أو لمنطقة من الجسد ممكنة. في هذه المرة، يدخل الزمن في الصورة. إنَّ من الممكن تتبُّع سير مِحْجاج أو مادة تباين في تشبيكات النسج، في زمن حقيقي، على شاشة تلفزيون، وبعد المعالجة بالحاسوب. إنَّ فيزيولوجية العضو سهلة البلوغ بصرياً. وترقيم الصور يسمح، إرادياً، بتحسين تباينها وفرز معلوماتها. وهناك طريقة أخرى، التصوير الطبقي، تحصل على صور مقطعية لعضو ما انطلاقاً من جزيئة مُعَلَّمة أو عنصر إشعاع يدخل في الجهاز العضوي من الخارج. إنّ إعادة البناء السريعة للمقاطع تتمّ بواسطة مِرْبط الحاسوب انطلاقاً من سلسلة من الإسقاطات تحت انعكاسات مختلفة. إن المعلومات التشريحية التي يعطيها التصوير الطبقي هي أكثر دقة من تلك التي نحصل عليها من التصوير بالأشعة. فالصورة المتباينة، الناشئة عن الفروق في امتصاص النُسُج للأشعة السينية، تسمح بتمييز النسج الرخوة من بينها. إنَّها تدلُّ، على سبيل المثال، بشكل مختلف على المادة البيضاء والمادة الرمادية في الدماغ. إن الحاسوب يُعيد، إرادياً، تكوين مقاطع جبهية أو طولية، إنطلاقاً من مخططات عرضانية. إنَّ تصويرات طبقية ذات ميدان كبير تستطيع أن تحقق مقاطع للجسد بكامله. وتساعد على بحث تشخيصي على مستوى الصدر والحجاب الحاجز. إنَّ التصوير الطبقي بواسطة البث يسجل سلسلة من المقاطع المتزامنة لنفس العضو، وذلك بخلاف التصوير الطبقي بواسطة النقل الذي يثبتها واحداً واحداً. ومع ذلك، فإن طرق الرؤية هذه تستعمل مُسجلات

= - أيار / مايو 1983 - ص : 690 - 706. أنظر أيضاً الملف الناجح في مجلة **(Prospective et santé)** - العدد 33 - ربيع 1985.

نقاط أيونية، غريبة عن الكيمياء العضوية، وتُخضع الموضوع الى كمية إشعاع محسوسة (أربع أو خمس مرات أعلى من الكمية المستخدمة في التصوير بالأشعة)[9]. وبالمقابل، ففي التصوير الطبقي بواسطة البوزيترون، وهو متغير آخر، تكون مُسَجِّلات النقاط حاضرة في البنية البيوكيميائية للإنسان. إن إنفاق الجزيئات المُسَجَّلة والمهضومة من قبل المريض لا يتميز عن إنفاق الجزيئات العضوية. هذه الصورة تسمح، على سبيل المثال، بتمثيل النشاط الدماغي بدقة كبيرة. أما التصوير بالصدى، وهي طريقة أخرى، فلا يستخدم هو أيضاً إشعاعات أيونية قابلة، بكمية مرتفعة وحسب مقاومة الشخص، لأن تولِّد أضراراً في النسج. إنَّه يرتكز على عرض موجات فوق صوتية صادرة عن صوّان كهربي ضغطي، على مستوى منطقة من الجسد. وتبعاً للارتدادات على الأغشية تُحْسَب المسافات المقطوعة وتُنقل رموزها الى شاشة التلفزة. وانطلاقاً من هذه الترجمة، يمكن ملاحظة العضو وهو في حالة حركة. أما التصوير الحراري، من جهته، فيُدَوِّن أبعاد الحرارة من منطقة لأخرى من الجسم. وبما أن بثَّ الحرارة ثابت وخاص بكل منطقة فإن هذا التصوير يرسم خارطة عضوية مؤَسَّسة على الحرارة السطحية للجلد. وتُحَلَّل القيم الحرارية تحت ألوان مختلفة تُعطي معلومات عن الأبعاد التي تُميِّز تكوُّن الأوعية في منطقة ما. وتتم رؤية كل شذوذ، بعد تعريضه للنور بشكل ما، لأنه يتيح الفرصة لظهور إشارة لَوْنيَّة يمكن تبيُّنها سريعاً. وأما التصوير بالصدى المغناطيسي النووي، وهو المولود الأخير، فيسجل توزيع الماء في النسج باخضاع المريض الى حقل مغناطيسي، وتحليل الإشارات العائدة كجواب من الجسم. وهكذا توضع خرائط لمحتوى مختلف الأعضاء من الماء، بناء على أن هذه القيمة خاصة أيضاً بكل منها. ولقد جعلت المعالجة بالحاسوب من الممكن، سريعاً، الكشف عن أي عدم انتظام في سير العمل.

ليس المقصود هنا إلاّ القيام باحصاء موجز، فكُلاًّ منا لا يعني مقترباً مقارناً

(9) يجب الاشارة في هذا الصدد الى الآثار البيولوجية المحتملة للاشعاعات الايونية (أشعة س وأشعة غاما). وهي أثار بدون عتبة ؛ يوجد احتمال غير معدوم بأنّ الإشعاع ينتج آثاراً مُعَقَّمة أو مُسَرْطنة لدى المريض. وعلاوة على ذلك ، فإن آثار الإشعاع تراكمية. وبالعكس ، ففي التصوير بالصدى المغناطيسي النووي والتصوير بالصدى العادي ، توجد عتبة تسمح ، من ناحية ، بتلقيح الفحص.

للمصورات المعاصرة، وإنما فقط تفكير حول مِخيال الشفافية الذي يشرف على المزايدة التي لا تملّ لتقنيات الرؤية. إنَّ حزماً من الضوء تخترق الجسد ؛ والحاسوبات تنقلها من اللحم الى الشاشة، وتتحول فيزيولوجية الأعضاء الى أرقام ؛ وفي فحص وظيفة ما نفرز المعلومات وفقاً لمنفعتها ؛ ويرتكز تشخيص الطبيب على مقاييس كمية أكثر مما ترتكز على تقويم شخصي. وهكذا يُحمَل المنحدر التقني للطب الكلاسيكي إلى أوجه.

إنا نشهد، إنطلاقاً من الانقطاع الابيستمولوجي المولود من **الفابريكا**، انزلاقاً تدريجياً، لكنه بطيء للغاية، من الصورة الرمز الى الصورة ـ الاشارة[10]. إنَّ الصورة تُصفَّى تدريجياً، وتعاد دائماً أكثر فأكثر الى الملموس، وتصبح دائماً أكثر عمقاً في فهمها للجسد. إننا نمرّ من الاستحضار الى البرهان، من التلميحي الى الإلزامي، عبر الاهتمام بمراقبة دقيقة لنقل الموضوع الذي لا يجب أن يُضاف إليه أي تتمة حسِّية غريبة عن طبيعته الجوهرية. إنَّ كل صورة، كما يقول باشلار، يجب أن تكون على أهبة الاختزال. «إن الصور، مثل اللغات المطبوخة بالإيسوب (Esope)، هي بالتناوب جيدة ورديئة، لا بد منها وضارّة، ويجب معرفة استعمالها باعتدال عندما تكون جيدة، والتخلص منها سريعاً عندما تصبح غير مفيدة»[11]. إنَّ العلم يسير في طريقه الذي يختلف عن طريق الحياة الجارية، والصور التي تتطلع إليها هذه الحياة تُراقَب بقسوة من قِبَلِ العلم عبر نوع من «التحليل النفسي الموضوعي». لقد صُفِّيَت الصور، خلال عدة قرون، شيئاً فشيئاً، من كل أثر رمزي[12]. ورقَّقت إعادة الانتاج التقني دائماً أكثر

---

(10) نعني هنا «بالرمز» رسماً يبلغ الموضوع من دون أن يختزله في تجسُّده ، رسماً يتأسس على إضافة حسية ، أي على «تعظيم السر». (أنظر : جيلبر ديران (Gilbert Durand) : «**الخيال الرمزي**» (L'imagination symbolique) ـ باريس ـ منشورات P.U.F ـ 1964 صدرت ترجمة هذا الكتاب عن المؤسسة الجامعية للدراسات 1991 ـ بيروت ص : 9.

أما الاشارة فتحيل الى حقيقة يمكن التعرّف عليها ، وحضور ملموس في تجسُّده ، وتصور وظيفي يبحث عن المردود الصافي والبسيط.

(11) غاستون باشلار (Gaston Bachelard) : «**النشاط العقلاني للفيزياء المعاصرة**» (L'activité rationaliste de la physique contemporaine) ـ باريس ـ منشورات U.G.E ـ «10 ـ 18» ـ 1951 ـ ص : 94.

(12) درس ميشيل فوكو بالتفصيل تبدّل النظرة الطبية. «في بداية القرن التاسع عشر ، وصف الأطباء ما

فأكثر الهامش الضئيل الذي كان يمكن لخيال الباحث أن ينتشر فيه. إنَّ المَصْوَرة الطبية أصبحت اليوم مستقلة، في مردودها، عن التقني الذي يراقبها. فالإشارات التي تستعملها صارت عامة. والمُخيال الداخلي للصورة إستُبعِد. إنَّ الصور المتعددة للحداثة، **وبالأحرى** تلك الناشئة عن المسار العلمي، لم تَعُدْ، في هذا الصدد، متضامنة مع نمو المُخيال، كما لو أنَّ الطريقين كانا متباعدين بعزم. فبعد الإلغاء الذي كان موضوعاً له في القرن السابع عشر، ولا سيما بريشة ديكارت، لم يعُد الخيال يتدخل في البحث العلمي والفلسفي إلاّ بناء على سهو من الباحث. إنّ المِخيال كطريق للمعرفة، وبالرغم من جهد السيرياليين، لم يعثر مطلقاً على حيويته، ولم يُنَمِّ الوعود التي كان يحتويها. والمَصْورَة الطبية الطليعية تدفع مطلب الإشارة الى نهايته من خلال القيام شيئاً فشيئاً قطع التيار عن دور الإنسان في تسجيل الصورة. إنّ دقة المعرفة العلمية تستمد بدقة من هذا المطلب. ففي قراءة المعلومات التي تؤلفها، تكون الأشياء مختلفة بالطبع.

إنَّ الأسلوب العلمي يهدف إذن الى استئصال المِخيال من الداخل. إنه يبحث بعناية عن القدر الأكبر من الموضوعية. فعبر هذا الرفض للمسافة، المتضامنة مع عصر ما، يتم فك رموز نظام الصورة، التي تعود للأثر ـ الاشارة، أي التي تلتصق على الواقع، وتُمثِّل نسخته الثانية، ويهدف الى إخفاء كل إمكانية مخيالية. إنَّ المَصْوَرة الطبية تريد اليوم أن تكون نوعاً من الشيء «الجاهز للتفكير» و«الجاهز للاستعمال». إنها تطرح نفسها، في خدمة التشخيص أو البحث، كمقدمة للعمل. فهي تنظّم الواقع تمهيداً للطرق العقلانية. وتُحَوِّله وفق قواعد قابلة لأن تكون مقبولة لإجراء عمليات عليه. إنَّ التجهيز الذي تجريه يقوم على ثوابت تُوضِحُ عمل الطبيب أو الباحث. إنَّ الصورة العلمية تُدْرَك كمعلومة صافية، مجردة من كل إيداع مجازي، وطاهرة من أي «صورة خلفيَّة»(13). إن الانتقال من الجسد إلى الصورة، من اللحم الى الشاشة النهائية يريد

= كان بقي خلال عدة قرون عند عتبة المرئي والقابل لأنْ يُذْكر ؛ ولكن ذلك لم يكن لأنهم عادواللادراك بعد أن تأملوا لمدة طويلة ، أو لأنهم أصغوا للعقل أكثر من الخيال. وإنما لأن علاقة المرئيباللامرئي ، الضرورية لكل معرفة ملموسة ، غيّرت من بنيتها ، وأظهرت للنظرة وفي اللغة ما كان يقع خارج نطاق ميدانها». ميشيل فوكو : «**ولادة العيادة**» (Naissance de la clinique)باريس - منشورات P.U.F - 1963 - صدرت ترجمة عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت - 1993 - 1992 .

أن يكون نقلاً بلا مسافة، ولا تتمة. وإذا كانت النسخة الثانية تُعطي نفسها في شكل مختلف عن الصورة الأصلية، فذلك لأن الأمر يتعلق حينئذٍ بواقع مُتَخلِّص من الحثالات التي تجعل تحليله قلقاً. هكذا، ومن خلال صيغة رواية علمانية للغنوصية، تصبح الصورة الطبية المولودة من التقنيات الطليعية، المكان الذي يتمّ فيه تصفية العالَم من شوائبه ليظهر في شكل مُتحوِّل تحت رعاية حقيقة مُستوفاة أخيراً(14). لقد أوقعت هذه الصورة، في دائرة الوهم، العالَم الحميم الذي نعيشه، عالَم الأفكار، أي العالَم المُرَكَّب ثانية من خلال التحالف بين العلم والتقنية التي تصبح حينئذٍ الأمر الحقيقي الوحيد. ومع صور التركيبية التي تظهر من دون نموذج أصلي، أي من دون مرجع ضروري بعيد عنها، يقوم العلم، بطريقة ما، باقتصاد العالَم من خلال إنعاشه وفقاً لثوابته الخاصة، في الوقت الذي يُراقب فيه مُكوِّناته.

إنَّ المصورات الجديدة تستمد دفعها الأصلي من مسعى أفلاطوني جديد، وتتعاطى، مثل الطرق المميزة، بالدخول الى الواقع. صحيح، أنها تسير ظاهرياً بخلاف تحفظات أفلاطون بجعلها من الصورة الشعاع الموجه لجرد معطيات العالَم. لكن الأيقونة التي كان أفلاطون يعرفها، أو حتى تلك الخاصة بزمن ديكارت، تلك التي كانت تؤجج عدم ثقتهما، هي اليوم بعيدة جداً. لقد اخترعت الحداثة العديد من الأيقونات الأخرى، ولكن من نُظم مختلفة. إنَّ رفض الصورة لأسباب ابيستمولوجية لم يَعُد محتملاً اليوم. فالمصورات الحالية للجسد تلاحق عدم كمال العالَم من أجل أن

(13) «يعمل المفهوم العلمي بشكل أفضل كلما كان مفصولاً عن كل صورة خلفيّة» ، غاستون باشلار : « **شاعرية احلام اليقظة** » (Poétique de la rêverie) - باريس - منشورات P.U.F - 1960 - صدرت ترجمة عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت - 1991 .

(14) كما في التقاليد الغنوصية ، يرث الجسد كل اللعنات التي تُنَدّد بالمادة ، العالَم الأعمى والناقص ، التي يمكن أن تجد خلاصها وكرامتها بفضل الخالق الطيب المولود من تحالف العلم والتقنية. إنَّ الاهتمام بتقريب المعطيات البيولوجية إلى أقرب حدٍّ ممكن ، وبإلغاء كل مسافة ، يُترجَم في الإفراط في أجهزة التصوير ، أو في «أولى» العمليات الجراحية أو البيوتكنولوجية. إنَّ مفاهيم «الآت الجسد» أو «الآلية الجسدية» إلخ... تستظل بالكاد باستعارة ما ؛ وهي عبارة عن تشابهات تكون دائماً أكثر صحة. إنَّ الطبيعة الناقصة للجسد ، بقدر ما تدخلها الأجهزة التكنولوجية ، تستدعي دائماً أكثر فأكثر إسم الآلة الجسدية ، كما لو كانت تكسب في كل مرة من إمكانية تشغيلها.

تقيم فيه الشفافية والتماسك اللذان تُصَفِّيهما عين المُمَارس فيما بعد بالمعرفة العملية الملموسة. إنها غرابة نظرة بدون مسافة، وبالتالي بدون خسارة لمعلومات مُستهدَفة وبدون اجتياح لتخيلات غريبة عن الانحراف للوراء. إنَّها الصورة التي ستكون مثل صفيحة مُقطَّعة للعالَم، ونقلاً سيكون أيضاً أكثر صحة من الواقع الذي هي نسخة ثانية منه. إنَّه واقع مُصَفَّى، مُستخرج من الشوائب التي كانت تجعله مُظلِماً[15].

المِخيال من الخارج

تثير كل صورة، حتى ولو كانت من أكثر الصور تطهيراً، وخضوعاً، بدقة، للإشارة، في الانسان استدعاءً لِمخيال. وكما أن فَقْر الحسِّ لا يستطيع إلاّ أن يقود لردٍ من قبل الحلم وأنَّ جدران المدن الوظيفية تستدعي، بنفس الطريقة، النقوش الأثرية. فإنَّ الصورة تشجع الانحراف وتحضّ عليه حتى ولو كانت مقطوعة عن كل «صورة خلفية»، ومسلوخة عن عمقها، ومُختزلة الى مجرد معلومة بحتة. وحين يتعلق الأمر بالجسد وصوره، فإنَّ رمزاً ساطعاً يبدو في الهيكل العظمي، الشكل المُطَهَّر لعلم التشريح، المرتكز لدروس تقوية عن بناء الإنسان، وبنفس الوقت الشكل النموذجي للكوابيس والرعب. إنَّه نفس الأمر بالنسبة للتمثال ولكليشهات الأشعة السينية أو للصور المعاصرة للتصوير الحراري أو لتصوير الشرايين، على سبيل المثال. إنها صورة الوجه الداخلي لما هو علمي ومُظْلِم. وعندما شاهد هنس كاستروب، للمرة الأولى، جسده عبر «التشريح المضيء»، عانى من صدمة الإنسان الحيّ الذي يكتشف نفسه من خلال سمات إنسان ميت: «نظر في ضريحه الخاص. تصوَّر مقدماً هذه المهمة المستقبلية، مهمة التحلّل، من خلال قوة الضوء. رأى اللحم الذي كان يعيش فيه وقد تحلَّل، وتلاشى وذاب في ضبابة غير موجودة. وفي وسط هذا كان الهيكل العظمي، المُتقن عمله بعناية، في يده اليمنى»[16].

---

(15) إن تقريباً ، ساحراً بدون شك ، يفرض نفسه هنا. لنتذكر التعريف الذي أعطاه كلود ليفي شتراوس للاسطورة. «أسلوب خطاب أو قيمة صيغة **Traduttore traditore** تتجه عملياً نحو الصفر». في : «**الانتروبولوجيا البنيوية**» (Anthropologie structurale) - باريس - منشورات Plon - 1958 - ص : 232.

(16) توماس مان (Thomas Mann) : «الجبل السحري» (La montagne magique) (ترجمة من الألمانية م.بيتز M.Betz) باريس - منشورات Fayard - 1961 - ص : 243.

إنَّ الصور المجردة من المِخيال من الداخل يمكنها أن تُثير لدى أولئك الذين يدركونها الحركات الاستيهامية الأكثر إثارة للمفاجأة. فالمِخيال الذي هرب من داخل الصورة ينبثق ثانية بقوة في الخارج نتيجة استعمال الناظر له. إنها، مع ذلك، نفس المضامين ولكن في سياق مختلف. إنّ التصوير بالصدى أيضاً هو مرصد حلم غني تثيره الصورة، التي لا تعني، مع ذلك، المحسوس إلاّ من مكان بعيد جداً، وبطريقة مجردة جداً عبر الأجهزة الالكترونية والوساطة الضرورية للمصوِّر من أجل توضيح مضمونها.

في فيلم برنار مارتينو[17] اكتشفت امرأة مُصوَّرة بالصدى طفلها بانفعال ؛ واستطاعت أنْ تحسّ به بيدها، لكن هذه المعرفة الحميمة والجسدية تبقى أولاً بدون نتيجة. لقد كانت تلزمها صدمة الصورة، والتحلُّل المجرد للجنين على شاشة التلفاز ؛ ورفيف قلب الطفل، المُترجم الى رموز أخرى (أي ليس القلب الحيّ لطفلها، وإنما إشارته)، لكي يتفجّر الانفعال فيها، ولكي تحسّ، للمرة الأولى، أنها أصبحت أُمّاً. لقد كانت هزة المِخيال كبيرة جداً بحيث قالت، والدموع في عينيها، أنها «لم تعُد الآن ملكاً لنفسها». إنَّ وساطة شاشة جهاز التصوير بالصدى هي التي أكدت لها حضور طفلها في أحشائها، وليس الحدس الجسدي المدعوم بحلم حميم. إنَّ الصورة الذهنية لم تؤثر من تلقاء نفسها. لقد كانت هذه المرأة بحاجة لتجربة ملموسة كان بامكان التقنية وحدها أن توفرها لها، وليس جسدها الخاص. وهذا كما لو أنَّ الرؤية فوق الصوتية هي الأداة المُرَمِّمة لمِخيال وإحساس عاجزين لوهلة ما. إننا ندرك، من خلال هذا المثال، أن الصورة الذهنية تأتي بعد التصوير بالصدى، كما لو كانت تنتظر الإذن منه. وفي الواقع، فإنَّ طابع الاشارة البحتة للصورة يُرفع من قبل مِخيال المرأة لمرتبة الرمز (ولا سيما عندما تستعمل كلمة «قلب» للدلالة على النقطة الطارفة في الشاشة). إنَّ الشحنة الرمزية للكلمة تنشر حينئذٍ العاطفة في الصورة المجردة المرسومة على الشاشة ويمكن حتى أن نقول هنا أن الإشارة، التي تمَلَّكها الفاعِل، تتحول الى رمز. إنّ تحولاً مزدوجاً يجري: ففي لحظة الاتصال، تغير الصورة المرأة في نفس الوقت الذي تغير فيه المرأة الصورة. إنَّ الفقر المخيالي الذي كان متواجداً

(17) برنار مارتينو (Bernard Martino) : «**الطفل شخص**» (Le bébé est une personne) - إنتاج القناة الأولى للتلفزة الفرنسية (TF1).

عند جانبي الموضوع يُمحى حينئذٍ في الهواء الكامل للحلم. إنَّ الإنسان لا يردّ مطلقاً على موضوعية الأشياء، إن المعنى الذي يعزوها لها هي التي تحدّد سلوكه.

ويبدو أن استعارة الصورة قد سُحِقَت نتيجة الاهتمام ذي الطابع العلمي الذي يتطلب أكبر قدر من التفحص، لكن الاتصال مع وعي الشخص الفاعِل يُحرّر هذا الوعي من هذا الإكراه. إنَّ الرمز يستعيد صعوده بالنسبة للإشارة. ولكن فقط في هذا العالَم غير المحسوس والحميم للوعي. هنا يجري ثانية اللعب بالمسافة والسرّ وما يُتعذر وصفه. ولا يُؤمل القيام بأي جمع. ففي النظرة الساذجة للفاعل، تهرب الصورة الأكثر مراقَبَة، من الناحية العلمية، من كل جانب من نزيف أحلامه.

هذه الإضافة التي يجلبها المِخيال، وهذا النقل الذي ينقل الى شاشة متلفزة بفضل الحاسوب حقيقة الطفل الذي سيولد، وهذا الالتباس بين الموضوع وصورته، يُشار إليها بشكل مُذهل في الواقع بحيث أنَّ أغلبية الأزواج الذين يأتون لفحص التصوير بالصدى يعودون الى منازلهم مع نسخة شفافة لهذه الصورة. إنها ربما الأولى التي ستدخل الى ألبوم الصور الذي سيُخصَّص للطفل.

على الصعيد السريري، يمكن للمواجهة مع إحدى طرق المصورة الطبية، أو للتصوير بالأشعة أن يُعطي للمريض البرهان على طبيعة مرضه. ويوقف القلق وثبات الوسواس الذي تشجع عليه أعراض المرض. إن المعالَج، الموضوع تجاه كليشه لا معنى له بنظره، ولكن المُوَجَّه بكلام الطبيب، يهدىء مخاوفه ويحدد موقع مرضه بنسبه الصحيحة. حينئذٍ يكون للصورة وظيفة تهدئة، وتكون عبارة عن مخيال - مضاد. وذاك هو عملها الأكثر شيوعاً.

لكن صورة الجسد الداخلية التي أصبحت مرئية تظهر، أحياناً، للطبيب أنَّ مريضه «ليس لديه شيئاً»، خلافاً لادعاءات هذا الأخير الذي يشكو من آلام مختلفة. إن التعارض حينئذٍ يكون واضحاً بين مرض الطبيب ومرض المريض. وبما أن البرهان الموضوعي على المرض لم يعطَ (من قبل المصورة الطبية) فإن الألم يُعزى للتخيّل المرضي للمعالَج. إنَّه مريض بالوهم. إننا نعرف في هذا الصدد العدد الهام للمرضى الذين يشكون من آلام لا يستطيع الطب تشخيصها. إنّها الأمراض المُسَمَّاة «بالوظيفية».

لكن المعالَج يستطيع، بعكس الطبيب، أن يرتاح في الشعور بمرضه حين

يلاحظ كليشه لا يمتلك رموز قراءته ويخشاه فقط مع استيهاماته، بحثاً عن تأكيد مرئي لما يتألم منه. إنّ تمزيق الكليشه يُعَرّض حينئذٍ لرؤى مختلفة جذرياً. إنّ مِخيال المعالَج يأتي لنجدة آلامه وليثبت على الكليشه الطابع المادي لألمه. وانطلاقاً من مِخيال آخر، مِخيال العلم، يرى الطبيب في الطابع العادي للكليشه إشارة للصحة الجيدة للشخص الذي يعالجه. وحينذاك يستطيع أن يعترف بالألم ويسعى لتقويمه بوسائل تشخيص أخرى، منها الكلام، والإصغاء، أو أن لا يأخذه على محمل الجد. وفي هذه الحالة الأخيرة، من الشائع أن يقوم المُعالَج، وتحت إبطه ربطة صوره الشعاعية، بطرق أبواب أخرى إلى أن يفهم طبيب آخر الألم الذي يُعبِّر عنه.

إنَّه اختلاف في المخيالات والمعارف، التي تستند على أسلوبين في القراءة. بهذا المعنى، يمكن للتصوير بالأشعة، أو أي مَصْوَرة أخرى، أن يعمل على طريقة اختبار إسقاطي. وعندما يُدركه المعالَج يُقدِّم كليشه مرضه نفسه على طريقة لوحة رورشاش .(Rorschach)

ويمكن أنْ نأخذ من «**الجبل السحري**» لتوماس مان مثالاً آخر عن الحيوية الخيالية لصورة تبدو محايدة في ظاهرها، ومسلوبة علمياً من كل زخارف وحتى من كل إنسانية. لقد عاش هانس كاستروب في إضطراب عميق تجربته الأولى مع التصوير بالأشعة. وكان بيهرنز، الطبيب المسؤول عن هذا القسم في مستشفى دافور - بلاتز، قد أدخل بنفسه، بدون شك، الانحراف المخيالي حين تحدث بلا اكتراث عن الصورة «الداخلية» التي كان عليه أنْ يأخذها للمهندس الشاب. إن انتظار هذا الأخير في الصالة المُخصَّصة للتصوير بالأشعة تُذَكِّر بتوتر تجربة دينية كان تحطيم حدود الجسد فيها يعادل تعرية الكائن البشري. لقد تحركت مشاعر هانس كاستروب وارتفعت حرارته قليلاً. «حتى الآن، لم يتم مطلقاً سبر غور الحياة الداخلية لجهازه العضوي بهذه الطريقة» (ص: 234). أما بيهرنز فتمتع باشاعة الغموض حول الصور التي سيأخذها: «بعد لحظة، سنراك بشفافية.. أعتقد جيداً أنك خائف، يا كاستروب، من فتح قلعتك الداخلية لنا». إنها تقريباً لغة رمزية تلك التي استعملها عندما تكلم عن «التشريح بالضوء». ولقد طبع الفحص نفسه بمظهر احتفالي، وشبه طقسي، لن تتخلى عنه القراءة اللاحقة للكليشه (ص: 240).

هذا التشابه الذي يعطي لفهم داخل الجسد معنى فهم للكائن البشري برز بقوة

من خلال الموقف السريري لبيهرنز الذي استنتج من حالة أعضاء الشاب فصولاً مختلفة من طفولته على طريقة مُدَّعي الرؤى. وأكثر من ذلك، أيضاً، فكليشه التصوير الشعاعي يعمل من أول الرواية الى آخرها مثل شيء ما حميم وأساسي أكثر من صورة شخصية. إنَّ هناك أولاً «الرواق الخاص» لبيهرنز، وهو صفّ من الصفائح التي تمثل قطعاً من أعضاء عدد من المرضى. إنَّ الوجوه المدهونة بالألوان تبدو بالية بالمقارنة مع التلوين الضوئي الذي يستولي على الصورة الشخصية «الداخلية». إنَّ الوجه يفقد سموه الانطولوجي. ويكفّ عن أن يكون المصدر الحميم لهوية الإنسان. إنّه ليس مطلقاً، بالفعل، إلاّ مملكة عالَم ذي مظاهر عضوية. ولن يبلغ، مطلقاً، عمق وألفة هذا الوجه الداخلي الذي سمح التصوير الشعاعي بالدخول اليه. ويأخذ بيهرنز، المُبتهِج، أنفاساً مسموعة كأنفاس المصور المحترف عندما يطلب الى هانس كاستروف: «ابتسامَة صغيرة، من فضلك»، وذلك قبل أن يُشَغِّل الجهاز التقني. ويُرَتِّب هذا الأخير، بعناية كبيرة، في محفظة اللوحة الزجاجية الصغيرة المُوَطَّرة برباط من الورق الأسود «مثل بطاقة هوية بشكل ما» (ص: 267).

إن سمو الصورة الداخلية للجسد على الوجه واضح جداً في طلب كاستروف الى كلواديا شوشا التي يحبها: «أنا، رأيت صورتك الشخصية الخارجية، لكني كثيراً أفضل صورتك الداخلية». وتسَلَّم كلواديا برغبته. فهذه هي الصورة بدون وجه «التي كانت تُظهر العظام الرقيقة لجذعها، المُغَلَّف، بشفافية طيفية، بأشكال لحمها، وكذلك بأعضاء تجويف صدرها». ويكرّس هانس للوحة الزجاجية الصغيرة عبادة أثناء الغياب المؤقت لكلواديا التي عادت الى مسقط رأسها. «كم من مرة كان يتأملها ويضغط على شفاهه، طوال الزمن الذي إنساب منذ ذلك الحين» (ص: 381).

إننا نرى المسحة الشهوانية التي تُعَدّ الكليشهات موضوعاً لها. هكذا تأخذ غيرة هانس طابعاً حاداً عندما يتخيل كلواديا وهي تحت رحمة أجهزة تصوير بيهرنز الشعاعية. لقد رسم هذا الأخير أخيراً صورته الشخصية: «لقد أعاد انتاج مظهره الخارجي على نسيج بواسطة زيت وألوان». إنّ هانس يقبل هذا، «ولكن في الوقت الحاضر، وفي الظل الخفيف، يُوجِّه عليها الأشعة الضوئية التي ستكتشف داخل جسدها». ويبدو أن بيهرنز نفسه يشاطره هذا المِخيال. ففي تعليقه، في يوم ما، على صورة كلواديا، قال، ليس بدون خبث، لهانس، المندهش من نوعية مردود الجلد على

النسيج، أنّ مهنته تعطيه «معرفة كتومة عن الأشياء التحتية» (ص: 286)[18].

إنَّ مخيال الشفافية الذي يستدعي شبح الروح في الصورة الطيفية للجسد لا ينزع سلاحه اليوم. إننا نجده ثانية في ريشة ابيستمولوجي يقظ هو فرانسوا داغونيه. لقد حلم هذا الأخير بمعرفة شبه مطلقة قابلة لأن تستنتج من ملاحظة السيرورات الأيضية (ومن دون أي انحراف) خط سير فكر الشخص المعالَج. وها هو خيال المستقبل في أنظار الطبيب والفيلسوف: «لِما لا، غداً، نصل الى التصوير الشعاعي للأرواح واضطراباتها ؟ إننا نعلم كيف نشخِّص الكذب أو الحيلة أو عدم الصحة. وبالفعل، فمن أجل خداع الآخرين، يجب تشغيل طاقة أو عُدَّة تكبت الحقيقة أو تراقبها، وتشرف عليها بما فيه الكفاية لكي لا تجتاز السد وبالتالي تتجلّى. لكن هذا التعقيد النفسي - الدماغي الذي يستقطب ثنائياً النشاط المركزي يؤدي الى إنفاق طاقي شبه خلوي. وسنعرف كيف نفاجئه. فكما يُظهِر المُصَوِّر الدماغ الذي يعمل أو الذي ينام، كذلك سنعرف قريباً كيف نميّز ذاك الذي يجيب آلياً أو ذاك الذي يفكر أو يعقد سلوكه المثالي»[19]. إن الرجل العلمي الذي تتدفق لديه «الصور - الخلفية» يلاحق الطرائد الصغيرة، ولا يرى أفضل القطع وهي تمرّ أمام عينيه.

المعرفة والرؤية

هناك أسطورة مؤَسِّسة في الاستعمال الدقيق للمصورة الطبية. أسطورة بالمعنى السوريلي للكلمة، أي صورة - قوة تبلور طاقة ابيستمولوجية وتقنية. وهناك تشابه بين المعرفة والرؤية، كما لو أن الحقيقة النهائية للجسد لن يتم بلوغها إلاّ مع الجزيئة

(18) أدى الاعلان عن اكتشاف الأشعة السينية سريعاً الى نشوب موجه من الاستيهامات التي تبرز جيداً هذا المِخيال للشفافية ، والإضافة التي أطلقتها أجهزة التصوير بالأشعة. هكذا أعلنت إحدى صحف نيويورك أن الأشعة السينية استُعملت من أجل إرسال الصور التشريحية مباشرة الى أدمغة الطلاب. إنه «تصوير للروح» يصيح عالم معاصر مؤكداً أنه حقق المئات من هذه اللوحات. وهناك بعض العيِّنات في لوسي فرانك سكوير (Lucy Frank Squire) **«مبادىء التصوير بالأشعة»** (Principes de radiologie) - باريس - منشورات Maloine - 1979 - ص : 359 - 360.

(19) فرانسوا داغونيه (François Dagognet): الصورة في نظر الابيستمولوجي» (L'image au regard de l'épistémologue) - في مجلة : **(Prospective et santé)** - المرجع السابق ذكره . ص : 9.

الأخيرة التي تلاحقها الكاميرا. إنها الفكرة القائلة بأن علم طب مطلق ينتشر وراء تكامل أجهزة الرؤية التي تساعد على تكوُّن معرفة قصوى حول السيرورات العضوية، وتشخيص لا عيب فيه. لكن مزايدة التقنيات لا تؤدي بالقوة الى زيادة الفعالية في معالجة المرضى. وبالعكس، فإن الطب الحديث في أزمة. أزمة داخلية، آتية من شك العديد من الأطباء الذين يخشون أن لا يؤدي هذا «السباق للتسلح» إلى إلحاق الضرر بالمرضى، وأزمة ثقة من جانب الجمهور الذي لم يَعُد يتعرف فيه على تجربته، ويجد نفسه دائماً أكثر غربة عن مساره. ومن الغريب أن الطب المفرط في التخصص هو الذي يُرفض اليوم باسم مظهره الطبي الضيق، وطبيعته «العدوانية»، والسلبية التي يغمر بها الأشخاص الذين يُعالجهم، والمسائل الاخلاقية التي يثيرها حين يضع المجتمع أمام الأمر الواقع، والباطنية التي يُنمِّيها، والنتائج التي ابتعدت غالباً عن الآمال التي أدى لولادتها. إنَّ اللجوء الكثيف «للعلوم» الطبية المُسَمَّاة «بالعذبة» هو نقد عملي أتى من جانب المستعملين الذين يبحثون عن علاقة مع الطبيب تتسم أكثر بالطابع الشخصي، وذلك عبر رفض للتقنية والمعالجة المغفلتين من الاسم. إنَّ الطب الغربي، أثناء تكوينه لمعرفته، وكما قلنا سابقاً، وضع الانسان بين قوسين لكي لا يهتم إلاّ بجسده. إنَّ المعرفة الطبية تشريحية وفيزيولوجية. إنها تخفي الشخص، وتاريخه الشخصي، وعلاقته الحميمة بالرغبة والقلق أو الموت. وهي تهمل نسيج العلاقات الذي يندرج فيه لكي لا ينظر إلاّ «للآلية الجسدية». إنها ليست معرفة عن الانسان. فبنظره للمريض كتفصيلٍ لِتَلَفٍ يَمَسُّ أساساً الجهاز العضوي، وليس الكائن البشري، يبقى الطب الحديث أميناً للثنائية الفيسالية. هكذا يحمل الطب النووي المفرط في التقنية، بأجهزة تصويره، الانفصال الى مستوى إبعاده الأعلى.

لقد أعلن فرانسوا داغونيه نهاية الطب العلائقي (وهو بالذات ما يطالب به المستعمِلون). وأكد أنَّ الطبيب، «بفضل التقنيات الطبية الجديدة»، يجب أنْ يتخلى عن أدواره البدائية ككاتم سرّ، أو ككاهن مواسي، أو حتى كمراقب يقظ بسيط. لقد أخذت أجهزة التصوير مكان الصدارة[20]. فإذا اكتفى بهذه المعلومات فقط، واعتبر أن كلام الشخص الذي يُعالجه لا قيمة له وغير دقيق بالمقارنة مع ما تُعَلِّمه له المصورة ؛ وإذا لم ينظر الى المعرفة كوسيلة، وليس كغاية ؛ وإذا اكتفى بأن

(20) François Dagognet, المرجع السابق ذكره - ص : 9

يصبح الواصف المفرط في التخصص لأدوات التشخيص التي يستعملها، فإن الطبيب سيبتعد عن المريض، ويُسقط أكثر فأكثر المرض بفصله عن المغامرة المفردة والثوابت الخاصة للمعالَج. إنّه لن يضع في المقدمة نوعية حضوره، وإنسانيته أو تخميناته المستندة على معرفة جيدة للمريض، وإنما يُفوض السلطات الى تقنيات تُقطِّع الجسد ولا تقول شيئاً عن المريض. إنَّ معالجة المعلومات تحلّ محلّ معالجة المريض، بدل أن تكون مرحلة في هذا السبيل: إنه طب الأعضاء وليس طب الانسان. إننا نأخذ على الطب أن يكون ميكانيكية للجسد (لقد كان أوغست كونت يقول بطريقة قريبة أن الطبيب كان بيطري الجسد البشري) أكثر مما هو علاجية لشخص. في هذه المرة، وفي الساعة التي يقوم فيها الميكانيكيون باجراء تشخيصات الكترونية على محركات السيارات، يجازف الطبيب، المشدود الى أطرافه، المفتون باعطاء أرقام لعضو أو لوظيفة، بجعل الاستعارة أكثر صحة أيضاً. هنا أيضاً يمكن استحضار فرانسوا داغونيه لدعم هذه النزوة التقنية للطب الحديث: «إننا نعرف الأطروحة التي ندافع عنها، المُشَاطَرَة والمُنتشرة بشكل واسع جداً، والقائلة بأن الطب هو مثل ثمرة التقنيات التصويرية، المُهيَّأة لحصر ورؤية الاضطراب. وذلك لأنه يعمل على التنوير، ويعيش ليس من الظلال، ولا من الكلام، وإنما من الصور»[21]. إنَّ المرض، في هذه الوضعية القصوى (والخيالية) لم يَعُدْ بالنهاية من شأن المريض وإنما من شأن الطبيب. وفي الوقت الذي يتساءل فيه العديد ممن من الأطباء عن مهنتهم، ويدركون ضرورة أخذ المعطيات الاجتماعية والنفسانية للعلاقة العلاجية بالحسبان، ويسعون لاقتراب أقل تقطيعاً من مريضهم، تبدو النزوة التقنية التي تخفي هذا التساؤل أكثر حيوية في القطب الآخر. إن المهنة الطبية توجد اليوم في مرحلة بحث وتركيب وتساؤل. وحول الرمزي والجسد تتحدد مراهناتها.

إنَّ الكل هو أكثر من مجموع أجزائه، والجسد الذي يعطي للإنسان وجهه ويغرس جذور حضوره ليس مجرد جمع لأعضاء. كذلك فإن الانسان هو شيء ما أكثر من جسده. إنَّ المصورات الجديدة، حتى ولو كانت مفيدة، تزيد أحياناً من التباعد بين الطب والمستعملين له، وذلك باعطائها للمعالِج (إننا نتردد حينئذٍ بتسميته هكذا) الوسائل التقنية التي تمكنه من القيام بأقصى تقطيع للجهاز العضوي. إن اللجوء الى

(21) فرانسوا داغونيه : «**فلسفة الصورة**» ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 114.

التقنيات الطليعية تزيد من المسافة بين الطبيب الممتلك لمعرفة باطنية يرفض في أغلب الأحيان أنْ يشاطر بها الآخرين (وتصبح دائماً أكثر تجريداً للدنيوي) ومستعمِل لا يمتلك أي معرفة عن نفسه، غريب، من حيث التعريف، عن الدلالات التي تجتازه، وبالتالي مُهَيَّأ لأن لا يفهمها.

لقد تكلمنا عن مجتمع ثنائي من تمييز السرعات والمراهنات التي تتعارض اليوم، ظهراً لظهر، في العالم المعاصر. ويمكن الآن الحديث عن طب ثنائي مُوَجَّه وفقاً لاتجاهات متعاكسة. طب يركِّز أكثر على تقنية وعقلانية طرقه، ويلجأ، بشكل محتمل، لأدوات متطورة جداً سواء في البحث التشخيصي أم في معالجة الأمراض حيث يكون التبادل مع المريض أمراً ثانوياً جداً. ومن جهة أخرى، على سفح آخر، يوجد منظر آخر متنوع: فهناك طب موجود أكثر على علو الانسان، مُتَنبِّه بالأوْلى للمريض أكثر من المرض، ويسعى جاهداً لعلاج الانسان أكثر من العضو ؛ وهناك تشكيلة «العلوم» الطبية «العذبة»، التي يُفضِّل فيها المُمارِس، على حدٍ سواء، الاتصال والطرق الأقل «عدوانية»، وهي علوم طبية مُجَرَّبة، لكنها ترتكز على أسس منطقية مغايرة للأسس التي يقوم عليها الطب الكلاسيكي، وهناك أخيراً المُطَبِّبون التقليديون الذين يبقون اليوم على المعارف القديمة عن الجسد حية، وهي المعارف التي لم تنجح العقلانية، ولا سيما الطبية، مطلقاً في خنقها، والتي تعرف اليوم مزيداً من الحيوية الاجتماعية. إنّ هناك إذن من جهة أولى، طب يُرَكِّز على الفعالية التقنية والعقلانية، ومن جهة أخرى، «علوم» طبية ترتكز في جانب كبير من عملها على الفعالية الرمزية[22]، وذلك بغض النظر عن التقنيات التي تستخدمها أيضاً.

المَصْورة الذهنية: نظرة المِخيال

جَرَّد الطب الصورة من كل جانب آخر لها، ومن كل ذاتية. وجعل من ممارسته استعمالاً عقلانياً يُرَكِّز على فعالية التقنيات والمعارف التي يكون كل تَخَيُّل فيها ذا آثار ضارَّة. ومع ذلك، فإن بعض المرضى يجدون ثانية اليوم، عبر اللجوء المنهجي للمصورة الذهنية، قوة خيالهم ويستعملون موارده من أجل العثور على طريق الشفاء.

---

(22) إننا نتحدث هنا بالأحرى عن تعارض في الاتجاهات ، نظراً لأن الطب الأكثر تقنية لا يستطيع أن يخفي كلياً من فكر المريض لعبة الرمز ، ولأن العلوم الطبية الأخرى تلجأ هي أيضاً الى تقنيات يُفترض فيها أن تؤثر بفعل فعاليتها الخاصة بها.

وهؤلاء هم غالباً من المرضى المصابين بداءٍ خطير، وأحياناً من الذين وصلوا الى المرحلة الأخيرة من السرطان. وهكذا يقوم المريض، بمساعدة معالِج (أو لوحده) بالنظر، على طريقته الخاصة، الى الاضطراب العضوي الذي يجعله يتألم، ويُعِدّ، عبر سيناريو من اختراعه الخاص، سبيل تقدُّمه التدريجي نحو الشفاء. وأحياناً، يحيك نسيجاً خيالياً إنطلاقاً من تقنيات تُستعمل من أجل شفائه. إنّه يحرف عن استعمالها العقلاني الكليشهات التي سَلَّمَه إياها الطبيب أو الصور التركيبية التي شاهدها على الشاشة والتي تضفي طابعاً موضوعياً على مرضه، باعتبارها مصدراً لمصورته الخاصة. إنَّ الصور التقنية تكفّ حينئذٍ عن أن تكون مناظر مُقَطَّعة لتصبح صوراً حية يكون المريض فيها حاضراً بصفته شخصاً فاعلاً[23].

إن الجسد الذي يُحلَم به بهذه الطريقة يجد ثانية بُعده الرمزي. إنه لم يَعُدْ مأخوذاً بحرفية مادته وإنما في الحركة الاجتماعية والحميمة للرمز في آن واحد[24]. إنَّ المُعَالِجَ، بغرفه من هذه الطاقة، التي يستمد حقلها معينه من أكثر مِخيال غير قابل للادراك في الإنسان، يعبىء في نفسه قوى الشفاء. وفي أغلب الأحيان، يُنظر هنا للمصورة الذهنية بصفتها طريقة مساعدة تضفي طابعاً احتمالياً على التقنيات الطبية لمُستعمَلة بشكلٍ موازٍ (المعالجات بالأشعة، المعالجات الكيميائية، الخ...).

إن كوزتوغلوتوف (Kostoglotov)، أحد مرضى **«جناح مرضى السرطان»**، لسولجنتسين، يلجأ بشدة الى هذه الوسيلة: «بالفعل، كان يسير نحو الأفضل ؛ كان يتمدد بهدوء تحت الأشعة، ويثابر ذهنياً على إقناع خلاياه المريضة، بأنهم كانوا في طريقهم لإبادتها، إذا صَحّ القول»[25]. إن استخدام الصور الذهنية أخذ يشهد بالنسبة

(23) إننا نستشهد هنا بشكل خاص : بـ : كارل سيمونتون (Carl Simonton) وستيفاني ماتويز - سيمونتون (Stéphanie Matthews-Simonton) ، وجيمس كرايتون (James Craighton) : **«الشفاء تجاه وضد الكل»** (Guérir envers et contre tout) - مترجم عن الانجليزية - باريس - منشورات Epi - 1978 - أنظر أيضاً آنا انسولان - شوتزنبرجر Anne Ancelin-Schutzenberger **«إرادة الشفاء»** (Vouloir guérir) - باريس - منشورات (Toulouse, Erès-la-Méridienne) - 1985.

(24) دافيد لوبروتون الجسد والمجتمع مرجع سبق ذكره.

(25) الكسندر سولجنتسين : «جناح مرضى السرطان» (Le pavillon des cancéreux) - مترجم عن الروسية - باريس - منشورات Julliard - 1968 - ص : 106.

للمريض على ضرورة المشاركة بنشاط في سيرورة شفائه، والاندراج أمام ألمه في موقف أمل إبداعي وليس في انتظار سلبي لشفاء يأتي بشكل مستقيم من الخارج. إنّ المعالَج (وهذا التعبير يكشف عن طبيعة الرؤية الطبية الكلاسيكية) الذي تُحرِّكه «إرادة الحظ» (على حدّ تعبير ج. باتايّ) (G.Bataille) يختفي، ويقوم، بعد أن أصبح فاعِلاً، بالتعلّم على الاستقلالية، ويجد ثانية روحاً خلاقة داخلية، كانت غالباً متروكة بعد الطفولة. إنّ تقنيات الرؤية الطبية تُؤطِّر داخل هدفها مادة الجسد، وتنسى الأوردة الرمزية التي تعطيها الحياة والألم والفرح أو الموت. إنها تحصل من الشخص على نوع من بياض الصمت والغياب. وتهتم بالانسان أقل مما تهتم بالسيرورات التي يُعَدّ موضوعاً لمراهناتها. وبالعكس، تدرج المصورة الذهنية الشخص في قلب مرضه على طريقة تحدٍ مرفوع. وتدفع كامل ـ هواء صور المِخيال. إنَّ المريض يستعيد تذوُّقه للحياة، وهو يحلم بنقاهته، وعيونه مفتوحة على الصور، وهو يقاتل خطوة خطوة ضد مرض نُقِلَ ليس على شاشة نهائية، وإنما إلى فضاء مِخياله غير المحدود بالمكان ولا بالزمان. إنه يغرس أمله في شفاء قريب في الممارسة اليومية للمصورة (المتحالفة على كل حال مع ارتخاء الأعصاب). إنَّ الإنسان يعيش الطبيعة الموضوعية للوقائع أقل مما يعيش المعنى الذي يعطيه لها. وفيما وراء الجسد التشريحي - الفيزيولوجي، يرتبط المريض ثانية بطريق الرمز الذي من خلاله ستُبنى كل فعاليّة عندما يتعلق الأمر بالشفاء. وهكذا يجد وحدته كإنسان.

إنّ الجسد، المُرَبَّع بحزمة من التقنيات، لا يُفشي سِرّه بالرغم من آلاف العيون التي تجوب المتاهة التي يعرضها لنظره ؛ كما أنه لا يكشف نفسه، بالنهاية، أمام النظريات الطبية أو النفسانية التي لا تُحصى، والتي تسعى لتطويقه. إنَّ العيون الداخلية التي يُغذِّيها الكرم التقني، والقريبة جداً منه بدون شك، ما زالت لا تنير إلاّ الظواهر. إنّ من الواجب الذهاب لما هو أبعد، والقيام دائماً باكتشاف نسجٍ أخرى. ولكن، أليس خطُّ التوجيه الذي يؤدي الى مركز المتاهة ويكشفها، موجوداً في مكان آخر ؟ وهل هذا الخط موجود أصلاً ؟

الفصل الحادي عشر

طريق الشك: الجسد والحداثة

طريق الشك

هناك طريقان متباعدان، في الظاهر، يعكسان رؤى الحداثة عن جسد الانسان. طريق الشك والإبعاد بسبب مردوده الإعلامي الضعيف، وهشاشته، وجاذبيته، ونقص قدرته على التحمُّل، من جهة. إنها النظرة الحديثة والعلمانية لفكرة **السقوط في الجسد** ؛ التي يُعتبر الجسد فيها، وبمنظور شبه غنوصي، الجزء الملعون من الوضع البشري ؛ الجزء الذي تفاهم العلم والتقنية مع بعض على إعادة صياغته وصنعه و«نزع الطابع المادي عنه» من أجل تخليص الإنسان، بشكل ما، من انغراسه المُرهق في اللحم.

ومن جهة أخرى، بالعكس، وبشكل من أشكال المقاومة، طريق خلاص الجسد عبر تمجيد إحساسه، وصياغة مظهره، والبحث عن أفضل إغراء ممكن، والهوس بالشكل والرفاهية والاهتمام بالإبقاء على الشباب. إنَّ سوقاً مزدهراً يجعل من الجسد موضوعه المُمَيَّز تطور ونما في هذه السنوات الأخيرة حول دهون التجميل والعلاجات التجميلية وصالات الرياضة ونوادي التنحيف، والحفاظ على الشكل، والبحث عن الرفاهية وتنمية العلاجات الجسدية.

في الحالتين، فُصِلَ الجسد عن الإنسان الذي يُجسّده، ونُظر إليه كواحد في حد ذاته. إنّه لم يكفَّ عن أن يكون الأرومة التعريفية، غير القابلة للحلّ، للإنسان الذي أعطاه الحياة. إنّ نوعاً من الشرخ الأنطولوجي يُعارض بينهما. وعلاوة على ذلك، فإن صور الإعلان التي تشير الى ضرورة الشكل، والاهتمام بالذات، الخ... تُقَطِّع غالباً في

براهينها وحدة الجسد. إنه تقطيع يعكس بالمرآة تقطيع الشخص في الحداثة، ويُبرز حِدَّته. وسواء تعلق الأمر بالجسد بصفته الجزء الملعون أو باعتباره طريق الخلاص الذي يحلّ محلّ الروح في مجتمع علماني، فإن نفس التمييز يجري ويضع الانسان في وضعية خارجية تجاه جسده الخاص. إنَّ الصيغة الحديثة للثنائية تعارض بين الإنسان وجسده. وليس بين النفس أو الروح والجسد، كما كان الحال في الماضي.

ويمكن أنْ نتساءل عمّا إذا لم تكن الثقافة العالِمة، منذ نهاية عصر النهضة، تتحرك بدافع الهوس في التحرر من هذا المُعطى المزدوج الوجه، غير القابل للإدراك، العابر، الذي هو الجسد. إنه الهوس الذي يصطدم بالبداهة القائلة بأن اختفاء الجسد يحقق أيضاً اختفاء الإنسان. لكن اللجوء الى النظرة الميكانيكية من أجل التفكير بالجسد هو، في هذا الصدد، نوع من التعويذة. فإذا كان الجسد آلة، بشكل حقيقي، فإنَّه سينجو من التقدم في السن، والهشاشة والموت. إنَّ الجسد البشري ليس إلاّ ضعفاً أمام الآلة. ألا يُحَضِّر المحو الطقوسي للجسد الذي نعرفه اليوم الى إخفاء حضوره بلا قيد ولا شرط ؟ إن التقنية العلمية، وهي تنمو، لم تكفّ عن دفع الدائرة الجسدية البحتة للوضع البشري. ولكن كيف نلغي الجسد أو نجعله أكثر فَعَّالية من خلال استبدال بعض عناصره، من دون أن نُفسد، في نفس الوقت الوضع البشري ؟ وإلى أيّ حدّ من الممكن دفع الفصل بين الإنسان وجسده ؟ وهل الجسد عضواً فائضاً في الإنسان ؟

إنَّ تاريخ الجسد في داخل العالَم الغربي يُكتب منذ عصر النهضة من خلال تأثير متزايد دائماً في المرآة التقنية ـ العلمية التي ميَّزته عن الانسان، ويختزل في رواية غريبة للفلسفة الميكانيكية. وعندما انسحب البُعد الرمزي من الجسد لم يبقَ منه إلاّ مجموعة من الدواليب، وترتيب تقني لوظائف يمكن أنْ تحلَّ محلَّ بعضها. إن ما يبني حينئذٍ وجود الجسد، لم يَعُدْ عدم قابلية الحسّ للاختزال، وإنما قابلية العناصر والوظائف، التي تضمن هذا الترتيب، للتبادل.

إنَّ الجسد، بعد إبعاده تجريدياً عن الإنسان وكأنه مادة ما، وتفريغه من طابعه الرمزي، يُفَرَّغ أيضاً من بُعده الأخلاقي، ويُسلب أيضاً من تحية «هالو» الخيالية التي كانت تُوجَّه له. إنَّه الغلاف التابع لحضور، غلاف يقع مجموع سماته تحت كنف «تناظرية العناصر وقابلية الكل للتحديد»، ورمز لوضع ما بعد الحديث، حسب تعبير ج.ف.ليوتار (J.F.Lyotard). لقد جعل التقدم التقني والعلمي، والفراغ الأخلاقي

الذي اجتذبه، من الجسد البشري سلعة أو شيئاً مثل أي شيء آخر. وأخذت الصيغ الميكانيكية لفلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد ذلك بمدة طويلة، طابعاً حقيقياً فريداً. لقد مَهَّدت هذه الصيغ لإضفاء طابع موضوعي على الجسد الذي لم يكف عن التمدد في ميدان التطبيق العملي الاجتماعي. وكانت الصيغ الأولى التي جعلت من الممكن التفكير بأساليب إضفاء طابع تقني على الجسد. إنَّها الأساليب التي تأخذ اليوم كامل انطلاقتها. إنّ الجسد البشري يصل الآن، بعد أن فقد، على كل حال، الهالة التي اكتساها منذ أيام ڤيسال، إلى «عصر إمكانية إعادة انتاجه تقنياً».

الجسد في قطع غيار

كلما فَقَدَ الجسد، المنظور له فرضياً كشيء متميز عن الإنسان الذي يجسده، قيمته الأخلاقية، كلما ازدادت أكثر قيمته التقنية والتجارية. إنَّ الجسد مادة نادرة. لقد فتحت إنجازات الطب والبيولوجيا (زرع الأعضاء، نقل الدم، الترميم، المناورات الوراثية، المساعدة على الإنجاب، الخ) الطريق لممارسات جديدة يتم الإعلان بسببها عن مستقبل مزدهر. وأعطت للجسد قيمة مادة ذات سعر لا يُقَدَّر بنظر الطلب. إنَّ الحاجة للأعضاء أو للمواد البشرية تستدعي أربعة استعمالات على الأقل: البحث الطبي والبيولوجي الذي يستعمل العديد من المواد البشرية ؛ تصنيع المنتجات الصيدلانية ؛ عمليات زرع الأعضاء التي جعلها التقدم في علم الجراحة أكثر شيوعاً وتنوعاً ؛ وأخيراً الاستعمالات التقليدية في كليات الطب (التشريحات، الخ). لقد حُلِّلَ الجسد الى عناصره، وأُخضِعَ للعقل التحليلي. هكذا يفكر فانس باكر (Vance Packard) بأنَّ «إنتاج، وبيع القطع البشرية المُفَكَّكة، وزرعها واستخدامها بعد بيعها، لديها حظوظ لأن تصبح الصناعة التي ستعرف النمو الأسرع في العالم. إنها ستقوم، من حيث رقم الأعمال، بمنافسة صناعة قطع غيار السيارات... وستكون هناك مخازن لقطع الغيار في المستشفيات، تماماً كما في المرائب»[1]. ففي العديد من البلاد،

---

(1) ڤانس باكر : «**الإنسان المُقَوْلَب من جديد**» (L'homme remodelé) منشورات Calmann-Lévy - 1978 - ص : 283 - حول زرع الأعضاء ومشاكله الأخلاقية والقانونية والاجتماعية ، الخ.. أنظر راسل سكوت (Russel Scott) : «**الجسد ، ملكيتنا ، وزرع الأعضاء وتجارتها**» (Le corps, notre propriété, les greffes d'organes, et leur commerce) - باريس - منشورات Balland 1982 - (مترجم عن الامريكية). إننا نستوحي أحياناً من هذا المؤلِّف في السطور التالية.

وبطريقة رسمية أو سرّية بالنسبة للدول التي وضعت عدم قانونية بيع الأعضاء أو الدم من قِبَل مُعْطين أحياء، يقوم أفراد محرومين بعرض بيع أجزاء من أجسادهم (كلية، عين، خصية، الخ) الى مُتَلَقِّين لقاء مبالغ تسمح لهم للحظة بتغذية أُسرهم. ففي البرازيل، وهي مثال من بين أمثلة أخرى، تنشر الصحف إعلانات خاصة بعرض أو طلب الأعضاء. وبالنهاية، فإن الطبقات الشعبية تصبح أحواضَ أعضاءٍ (أو دم) للطبقات المتميزة أو لرعايا البلاد الأكثر حظاً. إننا نعلم أهمية بيع الدم بالنسبة لبعض السكان المحرومين في العالَم الثالث الذين لا يملكون أي وسيلة أخرى للبقاء. إن الطلب على الدم أصبح كبيراً في البلدان المتقدمة ؛ وأولئك الذين لا يستطيعون أن يحصلوا منه على ما يكفيهم من مواطنيهم، يجب عليهم أن يستوردوه من الخارج. وبالرغم من التحفظات التي تنصبّ على تجارة الأعضاء البشرية، فإن الدم يستفيد من حرية نقل واسعة بخلاف المواد الأخرى. ولكن، هنا أيضاً، يمكن بسهولة تبينّ الاتجاه من طرف واحد لهذا التبادل الذي يذهب من البلاد الأكثر فقراً الى الأكثر غنىً. وهذا مثال رمزي: ففي عام 1977، وفي نيكاراغوا ثار الجمهور ضد سوموزا الذي أحرق معملاً للبلاسما. لقد نشأت أيضاً تجارة للمني، والبول، والعرق والجلد. وتجارة للأجنة من أجل التجارب الصيدلانية أو من أجل تصنيع منتجات التجميل (أنظر: صحيفة La croix، عدد 31 كانون أول / ديسمبر 1981). وفي الهند، ظهرت تجارة الجماجم والهياكل العظمية البشرية المهيأة لتغذية البحث الطبي في المخابر الغربية. «إنّ بين خمسة عشر وعشرين ألف هيكل عظمي وخمسين ألف جمجمة وعظمة مختلفة جرى تنظيفها، ونزع شحومها، وتبييضها، وتصنيفها، وتغليفها هنا (في باتنا) قبل أن تأخذ، في كل سنة، طريقها الى الجامعات والمخابر الغربية (باتريس كلود، صحيفة Le monde). إنّ البلاد التي تحصل عليها هي: الولايات المتحدة، والمملكة المتحدة، وفرنسا، وألمانيا الاتحادية، واليابان، واسرائيل وهونغ كونغ الخ. لقد لاحظ جان زيغلر، منذ عام 1975، تغير العقليات، لدى بعض الفئات في الوسط الطبي، الذي أدى الى نظرة تحليلية وأخلاقياً لا مبالية لمُرَكِّبات الجسم البشري. «كان من الممكن التفكير بأن الجسد، على الأقل، باعتباره المعقل الأخير للفردية الملموسة للكائنات، بما فيه من مسالك غامضة، وأعضاء مُخبَّأة، وحياة سرية، سيبقى بمنأى عن الأكل التجاري للحم البشري.... إن الكلى والقلب والرئات، وقريباً الكبد، أصبحت سلعاً... إنَّ الأعضاء الأساسية للإنسان يجري اليوم شراؤها وبيعها وزرعها وتخزينها والمتاجرة

بها. إنَّ فهارس مُزَيَّنة برسوم الأعضاء المعروضة للبيع يتم تداولها في عالَم المستشفيات الامريكية. كما بدأت بالعمل، بمردود كامل، مصارف وبورصات للأعضاء»[2]

إن تقدم الطب في ميدان زرع الأعضاء يثير حالات ضميرية ذات حِدَّة كبيرة، أحياناً، لدى المريض أو الجريح، بالطبع، ولكن أيضاً لدى الطبيب الذي يقرر الزرع. والنتائج الإنسانية لهذا العمل، الضروري غالباً، كبيرة جداً لأنها تجعل من الكائن البشري نفسه مادة من بين مواد أخرى. إن الجسد البشري يصبح موضوعاً جاهزاً، وحقلاً تُمَيِّزه الندرة والمراهنات الطبية فقط عن المواضيع الأخرى. فباسم الحياة (حسب الصيغة المُكَرَّسة)، ومن أجل إنقاذ وجود المرضى، يخترع العالَم الغربي شكلاً غير معروف سابقاً من أشكال أكل لحم البشر. إنّ الجسد البشري، موضوع هذا النقل، هو هنا كشكل من **الأنا الآخر** للإنسان: إنه يبقى علامة للإنسان ؛ إنه لم يَعُد تماماً الإنسان، لأن المشاريع التي تُطَبَّق عليه صارت شرعية، بعد أن كانت تُعْتَبَر غير مقبولة إجتماعياً فيما لو كان ينبغي تطبيقها على إنسان وليس على جسد مفصول عنه. إن الشرخ الذي يميز مؤقتاً الإنسان عن جسده يحمي من تساؤل مخيف.

تلك هي أيضاً صورة الجثة، الموضوع الذي انتُزِع العضو منه: إنها لم تَعُد تُعتبر إنساناً، لأنّه انتُزِعَ منه ما كان يساهم في كيانه. لقد صار من اللازم اعتباره كعلامة على لا شيء. لكن الاستمرار في إعطائه، من جهة أخرى، ظلاً من إنسانية يعود لأن عضواً مُنتَزعاً منه سيدخل بدوره في كيان فرد آخر.

إنَّ الوحدة البشرية تُقَطَّع، والحياة تأخذ مظاهر القوة الميكانيكية. إنّ الجسد، المُقَطَّع الى مُرَكّباته، يقع تحت قانون التحوُّل والتبادل الذي يُعَمَّم بسهولة أكثر كلما كانت المسألة الانتروبولوجية مَخْفِيَّة. فكل فاعِل يرى نفسه وقد تَرَقَّع، كمعطي أو مُلتقّي، الى مرتبة الترميم المحتمل، حسب الظروف[3]. إنَّ مفهومنا للإنسان هو، هنا،

---

(2) جان زيغلر (Jean Ziegler) : **«الأحياء والموت»** (Les vivants et la mort) - باريس - منشورات Seuil - 1975 - ص : 33 .

(3) في الولايات المتحدة ، ثارت مشاجرات في المستشفيات من أجل قصر عمليات زرع الأعضاء على المواطنين الامريكيين فقط. «إنّ أمريكيين يموتون ، بسبب نقص الأعضاء ، فكيف ، يقول رئيس مركز إستشفائي ، يمكن ، بكل ضمير طيب ، أنْ نسمح لأنفسنا بإعطاء أعضاءٍ إلى أجانب» (صحيفة لوموند : 16 - 17 حزيرن /

الذي تغيَّر بعمق. إن الجسد، في هذا المنظور، لم يعُد تماماً وجه الهوية البشرية، وإنما تجميعاً لأعضاء، وملكية، ونوعاً من عربة يستخدمها الإنسان ؛ ويمكن تبديل مقطعها بقطع أخرى من نفس الطبيعة، شريطة توفّر شرط التوافق الحيوي بين النسج. إنَّ الثنائية التي تُغَذِّي الطب الحديث تُسَمَّى هنا بوضوح.

إنَّ من الواضح أنَّ نزع الأعضاء وزرعها مُبَرَّرٌ إنسانياً عندما تكون هناك من المعطي، وهو على قيد الحياة، موافقة، ومن المتلقي إرادة، وتكون الشروط الطبية والنفسانية مجتمعة من أجل القيام بعملية زرع مواتية.

لقد أعدَّت أغلبية البلاد تشريعات خاصة بنزع الأعضاء من المتوفين. إنَّ احترام إرادة المتوفى، التي يُعبَّر عنها وهو على قيد الحياة، هي في أغلب الأحيان في قلب التدابير المُتَّخَذَة (ومنها، في فرنسا، قانون كيلاّڤيه (Caillavet) الصادر بتاريخ 22 كانون الأول / ديسمبر 1976). وهذا ما يشهد جيداً على اختلاف الآراء في المجتمعات الغربية حول الاستعمال الأداتي للجسد البشري بعد وفاته (Post mortem). إن الجسد يبقى هكذا مادة نادرة لأنه محميّ من قبل المقاومات الواعية (ولكن أيضاً غير الواعية) لقسم واسع من الجماعة الاجتماعية. وبالمقابل، تستمر هذه الممارسات، التي لا تطرح على الجرّاحين والأطباء إلاّ صعوبات تقنية، في تعذيب عامة الناس. إنَّ مصلحة الأوائل تكمن إذن في فصل الروابط بين الإنسان وجسده، بشكل أكثر علانية، وفي اعتماد رؤية أداتية للجسد.

ومع ذلك، فإنّ الرفض العضوي أو النفساني أمر شائع، في مجال الممارسة. ونادرة للغاية المساهمات الطبية التي تلحظ المشاكل النفسانية التي تصل أحياناً لحد مرض الذُهان الذي يعاني منه عدد من الذين زُرعت فيهم الأعضاء أو أعطوها وما زالوا على قيد الحياة[4]. لكنها بالتأكيد مشاكل من طبيعة مختلفة حسب العضو المزروع، والشروط البشرية للزرع. إن المؤَلَّفات حول الزرع، المَدَّاحة دائماً، تصمت

= يونيو 1985). لنُشِر الى أنَّ الإسلام واليهودية يعارضان ، من حيث المبدأ ، نزع الأعضاء وزرعها.

(4) مثال في : دانيال سيبرتين ـ بلان (Daniel Sibertin-Blanc) وسيلڤي دولاتر (Sylvie de Lattre) : «أزمات نفسية بعد زرع كلوي» (Crises psychotiques après greffe rénale) ـ في مجلة : **Revue de Psychosomatique** ـ العدد 3 ـ 1985. تعطي هذه المقالة قائمة واسعة بالمراجع حول هذه المسألة ، وبشكل أساسي باللغة الانجليزية.

عنها، وتعتمد لدى المستعمِلين الشعور بأنه لم يعُد هناك، في الممارسة الجراحية، من صعوبات في زرع عضو أكثر مما يحصل عند تغيير قطعة تالفة في محرك سيارة. إلاّ أنه يجب أن نضيف الى التوافق الحيوي للنسج توافقاً نفسانياً بين موضوع الزرع والمريض، وهذا مفهوم من المتعذر أكثر الإحاطة به، وهو يبرز بدقة الاستحالة الانتروبولوجية لإدراك الإنسان كآلة. يبقى أيضاً أن نعلم ما إذا كان رفض الزرع ليس إلاّ مؤشراً عضوياً لرفض من نوع آخر، أكثر عمقاً، ويستخدم الحجج ما قبل الواعية أو اللاواعية للفاعِل.

إنّ جعل الجسد البشري (وبالتالي، بالتحليل الأخير، الإنسان الذي لا يمكن تمييزه عنه) وسيلة لأجساد أخرى (أي لأفراد آخرين)، حتى عندما يتعلق الأمر بإنقاذ حياة جريح أو مريض، هو أمر يؤدي بالتأكيد لإضعاف الأخلاق الاجتماعية. إنَّ اللجوء الى مفهوم التضامن، وحملات التحسيس من أجل وهب الأعضاء التي تتضاعف، تُعبِّر بوضوح عن أن الأمور لا تسير من تلقاء نفسها، وأنّ مقاومة خفيّة ما زالت تُسمِع صوتها. إنّ نقل الدم يعطينا سابقة اندرجت اليوم جيداً في الحساسيات الغربية. إلا أن الدم المنقول ليس له نفس الانعكاسات، على مستوى صورة الجسد، كعضو مزروع. فحتى لو أنَّ مِخيال الدم كان قوياً في العقليات الغربية، فإن واقعة تجديده تُوَلِّد، في أسوأ الأحوال، قلقاً مؤقتاً لدى المتلقي، لكنه يُمحى بشكل محتمل نتيجة شعوره بأنه مدين في حياته لهذا النقل. كما يساهم التنظيم الاجتماعي الذي يحيط بهبة الدم في تعميم الاستعمال الطبي لها. إنَّ المشاكل الأخلاقية هنا شبه غير موجودة، في مجتمعاتنا، وذلك لأن الدم هو موضوع هبة، وأنه يتجدد سريعاً من دون أن يُفسد صحة المُعطي. لكنّ نزع الاعضاء من نوع آخر. إنَّ القبول الموفق بنقل الدم في مجتمعاتنا لا يحكم مسبقاً إذن بالضرورة على القبول الإجماعي بنزع الأعضاء وزرعها.

إنه البلوغ المنطقي لمعرفة بيوطبية متمركزة حول التشريح - الفيزيولوجي، ومُراهِنَة على الجسد، وليس على الإنسان. أما النتائج فيمكن تقويمها بأشكال متنوعة. إنها معرفة ضرورية وفعَّالة بالفعل، لكنها تخضع دائماً لفلسفة الطبيب وأسلوبه في السلطة إذا كان رئيساً لقسم في مستشفى. الأمر الذي يعطي لأنظار المراقب آثاراً علاجية مختلفة جداً من قسم لآخر، لأن الطب ليس علماً دقيقاً وإنما هو أساساً فَنُّ إشفاءٍ قائم على معرفة دقيقة، وموقف مُتفهمٌ تجاه المريض. وبسبب هذا التقسيم في العلاجات، وهذه التوجهات المتعلقة بالواجبات الأدبية، المختلفة جداً من طبيب

لآخر، يمكن الحديث عن ازدواجية الطب الحديث. إنَّ هذه الإزدواجية هي ازدواجية الحداثة. لقد تأثر الطب الغربي بعمق بقيم العصر، واستدعى جو اللحظة تقنياته وتجلّياته. إنَّ الطريقة التي يُعالج بها، والأمراض التي يظهِر فيها فعاليته النسبية (وإخفاقاته النسبية) هي أمراض الحداثة (السرطان، السيدا (الإيدز)، أمراض القلب، الخ..). إنه ليس طبّاً يأخذ وقت الانسان، مثل الطب الشرقي الذي يقترن بوتيرة المريض ويسعى لإشفائه في مجموعه، باعتباره فاعلاً، وليس بناء على مستوى الأعراض. إنه طبّ يساير وتيرة الحداثة، ويتبنّى فعاليتها الفظّة التي تحلّ وتيرتها الخاصة محلّ وتائر الإنسان. إنّه أساساً، من جهة أخرى، طب الطوارىء، حتى ولو لم يكن غير هذا.

علاوة على ذلك، يجب الإشارة الى نفي الموت الذي يتأسس عليه الطب الغربي: فبدفعه دائماً لحدود الحياة، يضع الطب الغربي مؤقتاً الموت في حالة صدى، لكنه يجلب غالباً مزيداً من السنوات للحياة أكثر مما يجلب حياة للسنوات. وفي نفس الوقت، يصنع، دائماً أكثر، من الموت واقعاً غير مقبول وينبغي محاربته. ويجعل أيضاً من الصعب الحداد على النفس، أو على الأقارب بانتظار الأجل المحتوم. إنه يثير عقدة الشعور بالذنب لدى أولئك الذين لم يستطيعوا الحضور الى المستشفى لحظة الوفاة. إنَّ الطب يُنسينا ما تعلمناه سابقاً حول الموت ؛ ويجعل من الموت غيرية مُطلقة لا يربطها شيء بالوضع البشري. إنه يضاعف الموت في الحياة بِشَنِّه صراعاً عنيفاً ضد إحدى المعطيات الانتروبولوجية الأساسية للحياة الجماعية، من خلال كبت عصبي لا يستطيع أن يصنع وهماً: إنّ الأقسام الاستشفائية المُخصصة للإقامات الطويلة والمتوسطة الأجل، وشروط الوجود التي يجب أحياناً قبولها من أجل «الشفاء»، والطريقة التي يهرم بها ويموت عدد من النزلاء في الملاجىء تُظهر ذلك بشكل بديهي. إنَّ الموت يلاحق الطب لأن هذا الأخير يرفض أن يراه وعيونه مفتوحة. كما أن الطب يقتلع جذور المستعملين من علاقتهم الحميمة بالمرض، من خلال جعله لهذه السيرورة فشلاً غير وارد لمشروعه.

لقد كان الموت، منذ أمد طويل، يُعَدّ نهاية الحياة، والخمود النهائي لانسان، كان الطبيب يكتفي بملاحظته. ولم يكن باستطاعة هذا الأخير أن يفعل شيئاً من أجل تعليق النفس الأخير للمحتضر، فالأمور كانت واضحة، حتى بالنسبة لهذا الأخير أيضاً. إن الموت كان حقيقة بديهية. لكن التقدم الحالي للطب في ميدان الإنعاش

شوَّش هذه المعطيات. فمع تقنيات الإنعاش، لم يعُد الطبيب يلعب فقط دور الكاتب الشاهد على الموت، إنه ذاك الذي يدير شروطه. ويراقب مدته، وذاك الذي، في المقام الأخير، يأخذ القرار الخاص بتحديد ساعته: «(في قسمنا) يُعتبَر الموت الحقيقي شيئاً ما يمكن قهره»[5] إن سيطرته على جسد المريض هي سيطرة على المريض، حتى ولو كان طابع عمله الاحترافي بالذات يُعنى بالانسان المريض أقل مما يعنى بالمظاهر العضوية لعجزه. إنَّ أقسام الإنعاش هي الأمكنة التي تتحقق فيها بشكل ملموس فكرة الإنسان - الآلة، وازدواجية الإنسان، من جهة، الموضوع بين معترضتين، والجسد، من جهة أخرى، الذي يثير الانتباه المماحك للفرق الطبية. وتُدلي ممرضة بشهادتها بكل شفافية: «بعد عدة سنوات قضيتها في قسم الإنعاش، أصبح المريض بالنسبة لي... آلة - آلة نقيس ثوابتها، نقيس حرارتها، نقيس ضغطها: إننا في الواقع نسهر على حسن سير هذه الآلة، نسهر على أن يكون قناع التنفس مضبوطاً بشكل جيد. وأنْ يعمل جهاز التنبيه، وأن هناك ماءً في جهاز الترطيب. لو قيل لي هذا في البداية... لكنت قلت: «لكن ما تقولونه هذا فظيع». أما أنا، فأحسّ أن هذا مثل ذاك. إنني الآن أقيس ثوابت آلة مريض»[6].

إن تقنيات الإنعاش ضرورية ؛ لكن قوتها وواقع كونها لا تهدف، بدقة، للتعامل مع آلة أو مع مجرد جسد، وإنما مع إنسان، يثيران مسائل أخلاقية لا يمكن تجنّبها. إنها تُنقذ حياة الكثير من الناس. لكنها تحرم أيضاً الكثير من المرضى من الاحتضار، وتقودهم للموت وسط الضيق الأقصى للوسائل التي يتمّ السعي من خلالها لإبقائهم على قيد الحياة بأي ثمن. في هذه الظروف، تُطرح غالباً مسألة الكرامة. وهذا مثال من بين أمثلة أخرى: «صحيح أن الموت تنقصه، عموماً، الكرامة. لكنها تنقصه أكثر أيضاً عندما يكون في الإحليل أنبوب قسطرة، موصول بأنبوب آخر لإخراج البول، وحقنة وريدية دائمة، وجرح مُحاط بضمادات وأنابيب مغروسة في التجويف الملتهب الذي يحيط بالجرح، وأنبوب داخل في القصبة الرئوية، مرتبط بمصاصة

---

(5) كلود جيبير (Claude Gibert) ، قسم الانعاش في مستشفى بيشا ، في : برنار مارتينو (Bernard Martino)«**رحلات الى طرف الحياة**» (voyages au bout de la vie) - منشورات Balland -1987 - ص : 127

(6) في : برنار مارتينو - المرجع السابق - ص : 117 .

ومُثبّت على الوجه بمساعدة لصقة، وأنبوب متصل بالمعدة للتغذية وملصق على الوجه، والأطراف كلها مُربَّطة. هكذا، بهذه الحالة مات أحد أصدقائي. وعندما ذهبت لرؤيته، قبل يومين من النهاية، كان من العسير عليّ الوصول الى سريره بسبب كل هذه الأجهزة التي كانت تحيط به... لكنه أيضاً، لم يكن، بالطبع، يستطيع الكلام، وعندما رفع يده، أبصرت أنها كانت مبربوطة برباط جلدي»[7]. إنه الاختزال التقني للموت الذي كَفَّ، منذ الآن، عن أن يكون النهاية القدرية للوجود ليصبح قضية طبية بشكل صارم. إنّه «**توقُّف قناع التنفس عن العمل**» (The respirator is turned off) ؛ تلك هي، برأي جان ريجلر، إحدى الصيغ الحاسمة للموت الحديث.

إن المريض، في هذه الظروف، عبارة عن بقية. ولكن بما أنه يبقى حاضراً بشكل غير قابل للاختزال (بغض النظر عن جهازه العضوي الذي يحظى بكل العناية) طالما أنَّ نَسْمَة حياة تخترقه، فإنّ الطب يجابه اليوم مراهنات أخلاقية كبيرة. إنَّ المسؤولية تؤول إليه، بطريقة غير منتظرة، لأن السيرورات العضوية، وليس الانسانية، هي التي من اختصاصه. إننا نقيس جيداً مظاهر القصور في نظام الاستشفاء، المُجَرَّد أمام الوظيفة الجديدة التي تؤول إليه اليوم، في الوقت الذي يموت فيه أغلبية الغربيين في المستشفى ؛ إنها وظيفة مرافقة المريض في اللحظات الأخيرة من حياته ؛ أي مرافقة هذه البقية المُلحَّة التي تلتصق بآلامها، ولكن من دون أن تختزل نفسها بحيث لا تكون إلاّ هذه البقية: إنه سرّ كل إنسان يقع فريسة ألمه.

نماذج بشرية شبه كاملة

عندما يَكفُّ دماغ مريضٍ، في قسم الإنعاش، عن العمل (وهي حالة الخمول المزمن) يصبح الجسد، الذي يستمر دوماً في العمل، مجرد بقية. إنَّ الشخص يتبخّر في نفس الوقت الذي يكون فيه موجوداً بشكل لا يقبل الاختزال، ومَدْموجاً بلحمه، حتى ولو لم يعُد باستطاعته مطلقاً أن يفكر أو ينهض ببساطة من سريره في المستشفى. إن المسألة الانتروبولوجية تُصْعَق هنا أيضاً، ومن المستحيل طرحها ربما طالما أن المعالم مُشَوَّشة. إنَّ المعالَجين (أو بالأحرى المُمَدَّدين) لا يوجدون إلاّ بفعل تقنيات الإنعاش التي تُبقي «إصطناعياً» على «حياتهم». وعددهم يزداد في نفس الوقت مع تزايد درجة إتقان هذه التقنيات. إنه الوجه الآخر للإنعاش. هنا أيضاً، نرى

---

(7) شهادة ذكرها راسل سكوت : «الجسد ، ملكيتنا....» المرجع السابق ذكره - ص : 164.

كم أنَّ الطب هو طب الجسد قبل أي شيء. وكم أنَّ المعالَج هو رهينة جسده. إنَّ الشخص الذي يعيش في حالة خمول مزمن، يتم الإبقاء عليه في ظِلٍّ حياة، ويُختزل بالحقيقة في **أناه الآخر**، في جسده الخاص. إنّه نزع الطابع المادي للشخص، وجعل الجسد تابعاً. لقد تمّ تعليق الموت، لكن الحياة تستمر في إرواء مجموعة أعضاء تنوب عن أمكنة العجز بواسطة تجهيزات متعددة.

ولأنه لم يعُد هناك إلاّ جسد بدون إنسان، وميدالية بدون وجه آخر، فإنَّ بعض الأطباء طالبوا ودعموا الفكرة القائلة بإمكانية التجريب على المرضى الذين هم في حالة خمول مزمن. هكذا قام أ. ميلهو (A. Milhaud)، من المركز الاستشفائي الجامعي بأميان، باجراء تجربة عملية نقل دم عبر الطريق العظمي، على مريض يعيش منذ ثلاثة سنوات في حالة غيبوبة عميقة. إنها تجربة لا صلة لها بحالة الشخص، وغير علاجية، وتجريبية بصفة بحتة، وتَمَّت بلا علم الأسرة والمريض بالطبع (صحيفة لوموند: 28 تشرين الثاني / نوفمبر 1985). إنَّ الأمر يتعلق هنا، بنظر ميلهو، بنماذج بشرية شبه كاملة، تُشكِّل حالات متوسطة بين الحيوان والإنسان»[8]. لقد وضعت اللجنة القومية للأخلاق. بفضل ما لها من سلطة معنوية، حَدًّاً الآن لمثل هذه الممارسات. ومع ذلك فإنَّ هذا النوع من المساعي يُعَدُّ منطقياً تماماً في داخل النظام الطبي عبر رهانه على الجسد. لقد وصل الطب التقني الى إحداث حالات الخمول المزمن هذه، التي لا نعرف ماذا نفعل بها. وكنّا نجهل كل شيء عنها، والتي تحافظ لدى الأقرباء على تردد الحِداد. إمّا في الأمكنة الأخرى، في الولايات المتحدة على سبيل المثال، فيُقترح بدون مراوغة إحداث مصارف للمُعْطين، أي للكائنات البشرية التي هي في منتصف الطريق بين الحياة والموت ؛ والذين أصبحوا غير قابلين للوصف على الصعيد الانتروبولوجي: فهم أموات لأنّ دماغهم توقف عن العمل، لكنهم

---

(8) إنه يُبرر عمله بحجج اقتصادية (التكلفة العالية لمعالجة مريض في حالة خمول مزمن بالمستشفيات). كما يشير إلى ذلك جـ.ي.نو (J.Y.Nau) : «إنه مسعى غريب ومفارق... لأنه يعارض القتل الرحيم ويعتزم جعل هذه المعارضة «ذات مردود». إنه مسعى مثير أيضاً للاضطراب لأنه يفترض كمُسَلَّمة أن حالة الخمول المزمن ، تقابل الموت ، في حين أنها تسمح بدراسة خصائص الكائن الحي وباستعمالها ، أنظر جـ.ي.نو «مرضى الكوما هل هم مواضيع تجارب» «Les comateux sont-ils des cobayes» - صحيفة لوموند - كانون الثاني / يناير 1987 .

جاهزون، لعدة سنوات، كخزانات أعضاء بفضل الأجهزة التي تبقيهم على قيد الحياة[9]. إنها مصيبة تَكَسُّرِ الوحدة البشرية، والفراغ الأخلاقي الذي يلامس الجسد الغربي منذ القرن السابع عشر. إنها النتيجة المنطقية للمفهوم الميكانيكي لعمله ولحقيقته: إن الجسد يصبح عنصراً مُرْبكاً، أو بالأحرى صيغة معقدة للعبة الميكانيكية.

إنّ الجسد البشري، المفصول عن الشخص، يُرَفَّع الى مملكة متوسطة بين الحيوان والإنسان ؛ إنه نوع آخر. إنَّ الاستبسال العلاجي أو المسائل الأخلاقية، التي لا تحصى، التي يثيرها اليوم تقدّم علوم الحياة هي نقاط النهاية لمعرفة بيولوجية وطبية مُتمركزة حول علم التشريح العلاجي. فلأن الطب لم يُوجَّه على المريض بصفته شخصاً فاعِلاً فإن حضور هذا الأخير، غير القابل للاختزال، يُحَسُّ به أحياناً بقسوة. ويبدو كعقبة أمام متابعة العلاج. إنَّ المسألة الانتروبولوجية تبرز فجأة مع قوة عودة المكبوت في أعلى الصعوبات لأنها لم تُدْرك في أسفلها. إنَّ رفع الأعضاء وزرعها، واستعمال المواد البشرية لغايات البحث، الخ.. تجعل من الإنسان وسيلة من أجل الإنسان. إنَّ الثغرة فُتِحَت. وتوجيه سؤال اليوم لعلم أخلاق البحث في علوم الحياة، يعني إعادة إدخال الإنسان، ولكن بعدَ أنْ تكون الإنجازات حاضرة هنا.

الحَمْل خارج المرأة

يكون الجسد البشري، من الحَمْل الى الموت (وحتى بعد الموت) تحت مراقبة الطب. من الحَمْل في الأنبوب الزجاجي (in vitro) إلى نزع الأعضاء كان الطب والتقنية الحيوية يستخدمان بالمناوبة الطرق العضوية، ويُوجِّهانها وفق إرادتهما. وبدلاً من أن يقوما فقط بدراستها ومرافقتها، يصوغانها. إن الشك الذي يمسّ الجسد لا

(9) ڤانس باكر - المرجع السابق ذكره - ص : 288 - 289 إن قانون الواجبات الأدبية الطبية في كندا ينص على «أن الطبيب يستطيع أن يبقي على حياة الجسد عندما يكون الدماغ ميتاً من الناحية السريرية ، ولكن من دون أن يُمدِّد الحياة بوسائل نادرة أو تدابير بطولية. عندما يموت الدماغ ، حافظ على الحياة الخلوية للجسد إذا كانت بعض الأعضاء يجب أن تستخدم في تمديد الحياة أو تحسين صحة أشخاص آخرين» (المادة 19 و20 من نظام الجمعية الطبية الكندية ، كانون اول / ديسمبر 1984) - عن كلير أمبروزللي ، أربعون سنة بعد قانون نورمبرغ : «علم الأخلاق الطبي وحقوق الإنسان» في «**علم الأخلاق الطبي وحقوق الانسان**» (Ethique médicale et droits de l'homme) ، أعمال Sud-INSERM - 1988 - ص 25 .

يوفر التلقيح ؛ وبعد الحَمْل والولادة اللذان كَفّا عن أن يكونا تماماً من شأن الجسد، ليصبحا من مواضيع الطب، قامت التقنيات الحيوية أيضاً بقلب دورة الإنجاب. وبدل صدفة الحَمْل والحَبَل، يظهر طب الرغبة، والمداخلات على الجينات، والمُضْغات، والأجنَّة، وتُفصل الأوقات المختلفة للأمومة الى متتاليات يمكن التلاعب بها، ويجري السعي للتحكّم بها. إنه عمل رجال، وليس نساء، كما لو كانت هنا، ومنذ قرون، نهاية تستهدف أنْ تنقل إلى أيدي الرجل سيرورة أفلتت منه عضوياً. إنه حنين غامض للإنسان الذي أدخل في إخراج الطفل للعالَم التقنية لحد مراقبة سيرورة الحَمْل، من أولها إلى آخرها، من خلال إثارة اللقاء بين البويضة والحُوَيْن المنوي في مكان آخر غير جسد المرأة، وذلك تحت مراقبته. لقد أدركت إ.كنيبيلهر جيداً الشك الذي يُثقل أيضاً على المرأة. «إن المثل الأعلى للأطباء المختصين بأمراض النساء لا يمكن أن يكون إلاّ إبعاد هذه المرأة، المُربكة، والوصول في أسرع وقت ممكن الى الحَمْل في الأنبوب. لقد أصبح نموذج التلقيح هذا مبتذلاً الآن. وسيُعرف قريباً كيف تمدّد حياة المُضْغة في الأنبوب حتى انتهاء الحَمْل الكامل. إنه ليس فقط من قبيل العلم - الخيال: لقد بدأت فرق من الباحثين منذ الآن بالتنافس من أجل بلوغ هذا الهدف. إنَّ الأمومة التي كانت تشكل حتى القرن العشرين خاصة من خواص الجنس المؤنث، ومعرفتها الخاصة، وكرامتها الخاصة، هي الآن في طريقها لأنْ تتجزأ، وتتفرَّق، وتقع بأسرها تحت الرقابة الطبية والاجتماعية»[10]. إنَّ التناسل الخارجي (أي إنضاج الجنين في أنبوب الاختبار بشكل كامل) هو على جدول الأعمال. إنه حَمْل مُرَاقَب

---

(10) إيڤون كنيبيلهر (Yvonne Knibielher) : «أمومة تحت المراقبة» (la maternité sous contrôle) - (لوموند - 19 نيسان / إبريل 1985) - حول الاسطورة الدائرة حول نجاح التلقيح بالانبوب على يد أطباء أو باحثين ، إقرأ : جـ.ماركوستيف (J. Marcussteiff) لماذا نفعل البسيط عندما يمكن فعل المُعَقّد (Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué) - مجلة «**Temps modernes**» العدد 482 - أيلول / سبتمبر 1986 كما كتب جاك تيستار (Jacques Testard) : «نعلم أنّ 7٪ من الأزواج العاقرين بعد سنتين يستطيعون أن يحبلوا من دون أي حيلة أثناء أي من الدورات القادمة. ونعلم أخيراً أن هذه النسبة المئوية تعادل المعدل الوطني لنجاح الـ FIVETE في عام 1985. إذن ما هو العقم ، وما هي الفائدة من الـ FIVETE ، أو مَنْ تفيد ؟» جاك تيستار : «إحترام الرأي أثناء انتقاده» (Respecter l'avis en le critiquant) : في **(Ethique et droits de l'homme)** - المرجع السابق ذكره - ص62

علمياً، أي أنه يجمع شروط أفضل عافية وأفضل صحة ممكنة للطفل الذي سيولد. إنَّ العلميين والأطباء لا يحبسون إعجابهم أمام «هذا التقدم التقني الأسطوري» الذي سيتمثل يوماً في «الحَمْل الاصطناعي مع مشيمة وحاضنة إصطناعية»(11). إنَّ النفور الضمني من الأمومة، وهذا الخوف من الجسد الذي يدفع باتجاه محاولة مراقبة سيروراته تقنياً، يؤدي للتفكير بأن يوماً ما سيأتي ربما ويمكن أن يولد فيه أطفال ضمن هذه الشروط. لقد سبق لـ: أ. هكسلي أن فكّر بهذا الأمر. إنَّ سكان بلدته براف نيو ورلد (Brave New World) يستذكرون برعب الزمن الذي كان فيه البشر «يتكاثرون بالنسل». إن هذه القصة المنشورة في عام 1932 تبدو، في العديد من وجهات النظر، نوعاً من السَبْق الاخباري للمقدمات في ميدان التقنية الحيوية – (Biotechnologique).

كما أعطى غروديك (Groddeck)، سابقاً، تحاليل جميلة حول حنين الانسان للوِلادة. إن هذه الرغبة المدفونة تقريباً، تجد رمزياً (من خلال الخلق الفني من بين أنواع أخرى) أو طقسياً (كالحضانة) طريقاً منحرفاً. لقد كان غروديك يرى هذا المبدأ منغرساً في الإنسان، ووصل لحد الإيحاء بقلب الاقتراح الفرويدي: إنَّ المرأة ليست رجلاً مخصياً، تلاحقها الرغبة بامتلاك القضيب ؛ وإنما الرجل، بالعكس، هو إمرأة خائبة، تلاحقه الرغبة اللاواعية بالوِلادة. لكن العلم لا يحلم، إنه يأخذ هذه الأمنية بحرفيتها ويتشبث بتحقيقها. لقد بدأ الحديث عن زرع أجِنَّة على الجدار الجوفي لرجال، تجري متابعتهم طبياً ثم يولدون فيما بعد بعملية قيصرية. لقد أعلن رينيه فريدمان مؤخراً في مقابلة أن الأمر سيكون قريباً ممكناً من الناحية التقنية. إن مِخيال عن الرجل والمرأة هو الذي سيطير حينئذٍ منفجراً. إننا نلامس جذور الهوية البشرية: وأولاً الضرورة اللازمة لكل كائن بشري في أن يعرف موضعه كرجل أو امرأة، وأن يُدْرِك الآخر من خلال اختلافه عنه. إن التجربة تظهر أن الممكن هو معيار مؤسِّس للممارسة العلمية. إنَّ ما هو ممكن يجب أنْ يتحقق، وإنْ لم يكن هذا إلاّ بسبب النضال العنيد الذي تقوم به مخابر البحث أو الفرق الطبية طلباً «للمراكز الأولى».

الإنـجاب بدون نشاط جنسي

كما يُنظر للجسد باعتباره مجموعة قطع، أغلبيتها قابلة للاستبدال، فإن مختلف

(11) إ. بابيرنيك (E. Papiernik) : مقابلة في مجلة «Vital» العدد 7 - تموز / يوليو 1976.

المراحل العضوية التي تُعَرِّف الأمومة هي بدورها منفصلة عن بعضها البعض، ويمكن إعادة تكوينها بواسطة التدخل الطبي، كما يمكن أحياناً تمديدها الى داخل جسد آخر، عندما تقبل إمرأة أن تكون الوسيلة التي بواسطتها يمكن لامرأة أخرى أن يكون لديها طفلاً، بمعنى أن تجعل من نفسها الترميم الحيّ خلال عدة شهور لرغبة في طفل هي ليست رغبتها، وتُقبل بشكل موازٍ أن تجعل من الطفل الذي سيولد شيئاً مثل أي شيء آخر، وموضوعاً لعقد. إن منطقاً تحليلياً يميز بين مراحل الأمومة ويطرح قابليتها للتبادل، والتحكم الممكن بكل مرحلة منها. فاليوم، لم تعُد ولادة الطفل فقط نتيجة رغبة وصدفة لقاء جنسي بين شريكين، والحياة لم تعُد تبدأ فقط في عمق الجسد البشري، وإنما في أنابيب اختبار التلقيح (in vitro)، عبر مشروع تَحَكُّمْ فريق طبي ورغبة زوجين في طفل. والوسائل عديدة في هذا المجال. فالزوجان يستطيعان جعل أنفسهما يتناولان بويضة، أو يلجآن الى مصرف حُوَيْنات منوية ؛ ويمكن للبويضة المُلَقَّحة أن تنقل الى رحم امرأة أخرى، تستطيع في النهاية أن تكون بمثابة جَدَّة للطفل الذي سيُولد (نستشهد هنا بتلك المرأة الجنوب إفريقية التي قَبِلَت أن تحمل الأطفال الوراثيين لابنتها وصهرها). وهناك الأم الحَمَّالة التي تُؤَجِّر رحمها وتستطيع أن تحمل طفل امرأة أخرى ثم تُسلِّمه بعد ولادته الى والديه الوراثيين. إنَّ الجنين الذي يمكن الحصول عليه في **الأنابيب** يمكن أن يجمد طوال عدة سنوات، بل وعدة قرون، ويمكن تعليق نموه أو إنعاشه ثانية بشكل إرادي. إنه الجسد المادة، المُقَطّع وفق مخطط ميكانيكي والذي يمكن إعادة بنائه عبر مشروع تحكُّم لا يأخذ بالحسبان، في أية لحظة، البُعد الرمزي لرابطة القرابة وللرغبة في طفل، ولا يستجوب العقم إلاّ وهو على منحدره العضوي: إنه الجسد العقبة، العاجز. إنه الطب الذي يقول أحياناً كيف يحدث العقم، ولكن نادراً لماذا يحدث (لأن اللماذا ترتبط ربما بتاريخ أحد الشريكين، أو بتاريخ الزوجين، وتعود بالتالي لاختصاص منطق آخر غير منطق الطب). بهذا المعنى، يرغم التدخل الطبي، الذي يعرف أن عدداً من أشكال العقم ذات مصدر جسدي (فيزيائي)، الجسد، عبر نوع من الحثّ العضوي[12]، ولكن من دون أن يَحُلَّ الصعوبة البشرية التي ربما تجد نفسها في أدنى مستوى لها. لقد فُصِلَ الطفل عن

---

(12) أنظر على سبيل المثال : جـ. دولايسي دو بارسوفال (G. Delaisi de Parseval) : «**حصة الأب**» (La part du père) - منشورات Seuil - 1982 .

النشاط الجنسي، فُصِلَ عن رغبة الزوجين (فالرغبة أصبحت إرادة)، وفصِلَ عن جسد المرأة (التي أصبحت بالأحرى العربة المترددة تقريباً حول قدوم طفل للعالَم). إن الطفل يصبح شيئاً، سلعة. ورابطة القرابة تنفجر، ويُضفى عليها طابع الأداة. إنّ الطفل يمكن أنْ يكون لديه اليوم أبَان وثلاث أمّهات (أب وراثي وأب إجتماعي ؛ أم وراثية وأم رحمية وأم إجتماعية). إنَّ النَّسَبَ الرمزي للطفل، إذا لم يُقَل، وكان هناك صمت عن أصله الذي سيُثقل كثيراً عليه، سيُجَزَّأ هو أيضاً، بسبب تشوُّش المعالم الأساسية لهويته الشخصية في النسيج الوراثي. كما لو أنَّ مسألة الأصل كانت بدون أهمية بالنسبة لتكوين الهوية البشرية. إننا نصرف النظر عن مجازفة انتروبولوجية لا يستطيع أحد أنْ يقّدر مداها لأنها مُغَلَّفة في تاريخ شخصي غير متوقع. وبعكس المواد الأخرى، فإنَّ الطفل السلعة غير مضمون مطلقاً، وخاصة فيما يتعلق بنموه اللاحق.

إنَّ تفرق الجسد يعكس أيضاً تفرّق الرمز فبعد أنْ شُبِّه بمجموعة من القطع والعمليات التي يمكن أنْ تحلّ محلّ بعضها البعض، لم يعُد للجسد من معنى. إنّه فقط يعمل. أو إنه يشهد على حدوث عطل، فيصبح عقبة. كذلك فإنَّ الأمومة المُجزَّأة، الواقعة تحت رعاية الإرادة والتقنية، لم يَعُدْ لها من معنى هي أيضاً. إنها تبقى، وهذا هو الأمر الأساسي، الاستثمار الممكن لمعنِيَّين يمكنهم أن يُدخلوا ثانية المعنى بطريقة أخرى بعد زرع عضو، أو وضع ترميم، أو اللجوء الى الإنجاب الذي يتم بالمساعدة. لكنه، في هذه الحالة الأخيرة، يبقى الطفل الذي لا يُعَدّ فاعِل العملية، وإنما موضوعها. إنَّ الوالدين يعانيان أحياناً من صعوبة الالتقاء ببعض ثانية بعد انتهاء المناورات الطبية التي كانا موضوعاً لها: نشاط جنسي في ساعة مُحدَّدة بهدف القيام باختبارات طبية في ذلك اليوم، نشاط جنسي غائي، شعور بالذنب ناشيء عن هذا العقم الذي يجري الحفاظ عليه بشكل دائم طوال مدة المعالجة، عدم القدرة على القيام بالحِدَاد على طفل مستحيل بسبب الانطلاقة المتواصلة لأمل متولد عن ظهور تقنيات جديدة أو تجارب جديدة ؛ إنها سنوات من الوجود، مُكَرَّسة فقط لرغبة في طفل ؛ وكثير من الهمّ بسبب معدل نجاح منخفض جداً[13]. إنها آلام مجهولة تلك

(13) حول كل هذه النقاط التي لن نُفَصِّلها هنا ، نحيل الى الملف الممتاز لماري ـ أنج دادلر (Marie-Ange d'Adler) ومارسيل تولاد (Marcel Teulade) «مشعوذو الحياة» (Les sorciers de lavie -
1986. أنظر أيضاً : جـ. د. دوب ارسوڤال **«الطفل بأي ثمن»** (L'enfant à tout prix) -
منشورات Seuil - 1984 .

التي تتم المحافظة عليها لدى زوجين أو لدى أفراد عقيمين لا يستطيعون القبول بوضعهم لأن من **الممكن** التخلّص منه.

الرحم الإتفاقي

في الولايات المتحدة، يستثمر مشروع ماهر سوقاً كبيراً، يُقَدَّر، وفقاً لمعلوماته، بخمسين الى ستين ألف من الأزواج في السنة. إنَّ الأمر يتعلّق، على غرار أسلوب التلقيح المُطَبَّق بشكل شائع في تربية الأبقار، بنقل الجنين من امرأة متطوعة الى إمرأة مُتلقِّية بعد تلقيح الأولى بالحُوَيْن المنوي لزوج الثانية، بعد معالجة طبية مناسبة من أجل مطابقة الدورة الشهرية للمرأتين. إن هذا النقل للجنين، باعتباره تناوباً ميكانيكياً بين جسدين، يعادل بالنسبة للمرأة التلقيح الاصطناعي مع الحُوَيْن المنوي المُعطي بالنسبة للرجل. إنها تجزئة للأمومة الى مراحل متتالية غريبة عن بعضها البعض، لكنها مُحْكَمة التنظيم من الناحية التقنية. إنَّ أزواجاً آخرين لا يترددون في اللجوء الى أمهات حاملات.

إنَّ بلداناً عديدة تقبل ضمنياً بلجوء الزوجين العقيمين إلى أُمهات بديلات. وهناك نساء يقبلن، لقاء أجر، بأنْ يُلَقَّحْنَ بحُوَيْن منوي لزوج امرأة أخرى، ويقمن بالحَمْل حتى نهايته، ويُعِدْن الطفل عند ولادته للزوجين اللذين طلباه بالأصل. في هذه العملية، يمكن القول بأنَّ الطفل وأمه سُلبا مؤقتاً من إنسانيتهما، وأصبح كل منهما سلعة، وترميماً. فالأم الحاملة تنفصل عن جسدها الذي جعلت منه وسيلة (وتنفصل أيضاً عن مشاعرها الشخصية)، وتجعل من نفسها آلة لإعطاء طفل. إنها تعرض على الزوجين الطالبين أكثر جزء حميم من كيانها، من دون أن تقيس دائماً نتائج عملها على نفسها وعلى الطفل. الأمر الذي يُعَدّ، من جهة أخرى، مستحيلاً. إنَّ اختيار أم حاملة هو عمل إرادي يتجاهل اللاشعور وما يمكن أن يزعزعه لدى المرأة واقع كونها تحمل طفلاً في داخلها. إنه يتجاهل أيضاً النتائج التي ستنشىء لدى الطفل من جراء الصعوبة التي سيواجهها في تحديد أصله وموقعه أمام الظروف الخاصة بقدومه للعالَم.

إن العلاقة المعقودة بين الأم الحاملة والزوجين اللذين يستأجران خدماتها ليست متكافئة. فالأولى (مثل الفرد الذي يبيع أحد أعضائه) تكون في وضع مادي ضعيف يُجبرها على التفاوض لتأجير جزء منها، هو، مع ذلك، الجزء الذي يبني هويتها ككائن بشري. إنَّ الوظائف العضوية ومُرَكَّبات الجسد ليست سلعاً بالرغم من أن قوة الصورة الميكانيكية للجسد تعتمد فكرتها. إنَّ الانسان لا يمتلك جسده ؛ إنما هو يكون

جسده. وبيع عضو أو تأجير رحم لعدة أيام أو طوال مدة الحَمْل ليسا من أنواع التجارة العادية. إنَّ المرء، في هذه الحالة، لا يَفصل نفسه عن جزء مما يملكه، وإنما عن جزء من كينونته. فمن غير الممكن فيما بعد صنع ما جرى وما لم يجري، ومن غير الممكن العودة للوراء في الزمن والمعارضة في أخذ العضو، إلغاء التلقيح أو استعادة الطفل. إن علاقة الانسان بجسده نُسِجت في المِخيال والرمز، فالجسد ليس آلية. إنّ من غير الممكن أن نمسَّه من دون أن نزعزع القوى النفسانية المغروسة في أكثر جزء حميم لدى الشخص، من دون التماس اللاشعور، أي أُسس الهوية الشخصية. ويبقى، بالنسبة للمُعطي كما بالنسبة للمتلقي، المظهر غير المتوقع للنتائج التي تتلو إنجاز العقد. إنَّ هناك، علاوة على ذلك، لدى العديد من الأمهات الحاملات نفسية خاصة تُحدِّد تضافرياً اختياراتهم بشكل لا شعوري تقريباً(14). إنهن غالباً نساء قابلات للعطب. إن الشعور بالذنب، وانخفاض الضغط يتلوان أحياناً تسليم الطفل. وهناك أُخريات يُعَانِدْن ويَرِدْن الاحتفاظ بالطفل. لقد سبق للمحاكم الامريكية، حتى قبل الولادة، أن حكمت بتجريد الأم من كل حق في الطفل الذي سيولد، وأيدت بالتالي إرادة الزوجين الطالبين بالحصول على طفل، وثبتت العقد أكثر من الحَمْل. إنَّ المرأة يمكن إذن أنْ تَلِدَ طفلاً من دون أن تكون أمه من الناحية القانونية. وفيما وراء الضيق الممكن للأم الحاملة أثناء لحظة الانفصال عن الطفل، يبقى الطفل نفسه، الطفل الذي يُرَمِّم استحالة الحَمْل من زوجين آخرين، والذي يُعَدُّ رهينة عقد لم يَعُد من الممكن اليوم، إلاّ نادراً، قياس النتائج على حياته في المستقبل. إنَّ سرا عميقاً سيثقل على أصله. وصمت هذا الأصل أو الحقيقة لن يكونا، على ما يبدو، في مصلحة الطفل. ولن يكونا كذلك، من جهة أخرى، في مصلحة الوالدين اللذين سيتساءلان لمدة طويلة (وليس بدون يقظة ضمير) عن الموقف الذي ينبغي التمسك به (إننا نصادف منذ الآن هذه العقبة في طرق التلقيح بالأنابيب). إن هناك أيضاً السابقة التي تدرج في الميدان الاجتماعي فكرة الطفل السلعة، وصلة القرابة المتفجرة، والوراثة المُجَزَّأة والتي ما زالت تدعم لدى الجمهور المفهوم الميكانيكي للجسد (وبالتالي

---

(14) إنهن نساء تُحَرِّكُهنَّ حاجة ترميم ، بعد أن عِشْنَ أحياناً تجربة فقدان طفل نتيجة إجهاض ، أو لأنه تَمَّ التخلي عنهن ، أو لأنهن وقَعْن فريسة للوحدة الخ.. أنظر : في هذا الموضوع : ماري ـ أنج دادلر ومارسيل تولاد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 159.

للحياة البشرية). إنَّ بعض مظاهر النزعة الفردية («أريد طفلاً مني») تجد في الطب التقني تشجيعاً كان من المتعذر التفكير فيه قبل عدة سنوات. وهذا ما يُعَزِّز طابعه. ومن الممكن أن نتساءل مع كاترين لابروس - ريو كيف يحدث «لأطباء متيقظين في تقدير المحاذير النفسية أو البيولوجية أنْ يكونوا قليلي الوعي للمحاذير النفسانية - الاجتماعية المرتبطة بتفتت عناصر القرابة، وانقطاع الزمن الخطّي للحياة (التجميد الممدود للخلايا الجرثومية والأجنة)، وافتقاد المراجع الرمزية التي تُذَكِّر بأن كل قدرة وكل رغبة ليسا **مُسبقاً** من الحق»[15].

إن الاختزال التقني للانسان الى مجرد جسد، الذي يستجيب الى قوانين ميكانيكية، يقوم بتجريد المِخيال والرمز، وبالتالي تاريخ كل فرد. وهذه التعرية تصدم غالباً الحساسيات الجماعية، أي علم الأخلاق الاجتماعية. إنَّ هذا الاختزال يُقلِّل، مسبقاً، إلى أدنى حدّ العمق الإنساني البحت منذ بدء التدخل الطبي المُصَحِّح، وهو لا يستطيع أنْ لا يجابه بالتأكيد عودة مكبوتة. إنَّه يخضع أيضاً لتساؤل أخلاقي صارم من جانب مختلف سلطات المجتمع (ولكن فيما بعد، وعندما تكون الإنجازات قد تحققت). إنَّ المتلقي (والمعطي إنْ كان حياً) يجادل نفسه، بعد التدخل الطبي، وبشكل أكثر غموضاً، في صمت حياته الشخصية (الحياة التي لم يَعُدْ الطب بالذات يعتبر أنها من اختصاصه: سواء تعلق الأمر بعضو، أو بطفل، فإن المشاكل لم تُستبعد إلاّ نادراً). إنَّ انتروبولوجيا مُتبقِّية تشرف على هذه المشاريع. لقد طُرِدَ البُعْدُ الرمزي، وقُطِّعَت فيه الوحدة الفردية، واختُزِلَ الجَسد المفصول عن الشخص الى مرتبة مادة يمكن التلاعب بها، وخضع لمشاريع تحكُّم تصنع من البيولوجيا البشرية مجموعة معطيات ميكانيكية مجردة من القيم بصفتها تلك، لكنها، بالمقابل، أساسية باعتبارها وسيلة.

إنَّ المسائل الأخلاقية تتجاوز إطار هذا المؤَلَّف ؛ ومع ذلك لنُذَكِّر بأن ج.تيستار، أحد أفضل المختصين في التلقيح **بالأنابيب** وفي تجميد الأجنة البشرية، عَبَّر، في أيلول / سبتمبر 1986، عن قلقه أمام تطور البحوث في ميدانه واقترح ما يلي:

---

(15) كاترين لابروس - ريو : «الإنجابات الاصطناعية : تحدي للحق (Les procréations artificielles: un défi pour le droit)» في : **«علم الأخلاق الطبي وحقوق الإنسان»**... المرجع السابق ذكره - ص : 69 .

«لا أريد أنْ أفعل بعض الأشياء. لقد كان (إنجازي) الأخير تجميد الأجنة البشرية، ولن أذهب الى ما هو أبعد من ذلك... أعلم أن موقفي يحظى بتأييد أقلية ضئيلة في العالَم العلمي... إنَّ منطق البحث يُطبَّق على مَنْ بقي محروماً من رائحة التقدم، لكنه لا يمكن أن يُطَبَّق على مَنْ صار لديه تذوُّق للخطر الجسيم على الإنسان. إني أطالب أيضاً بمنطق عدم الاكتشاف، وبأخلاق اللابحث. لِنَكُفَّ عن التظاهر بالإيمان بأن البحث سيكون محايداً، فتطبيقاته فقط يمكن أنْ تُوصف بأنها جيدة أو رديئة». ويرفض جاك تيستار متابعة تجاربه على البيضة البشرية: «إننا ما زلنا لا نعلم كيف نُنْشِىء جنس الجنين البشري، لكني لا أشك لحظة واحدة أننا سنتوصل الى ذلك. في البداية، كانت هذه التقنية ستُقْتَرح بصفتها تقدماً طبياً بالنسبة لكل الأمراض الوراثية المتصلة بالجنس. ثم سنرى سريعاً الناس يأتون نحو التلقيح **بالأنبوب** ليختاروا جنس الطفل الذي سيولد. وحينئذٍ، سيجب علينا زرع الأجنة بناء على الطلب. أمّا أولئك الذين لن يُستعمَلوا فلن يَطرحوا أية مشاكل، لأن الأمر سيتعلق بالإجمال بإجهاضات **الأنابيب**. إلاّ إذا أُعطيت هذه الأجِنَّة لآخرين....»[16].

إنّ طرق التشخيص في الأنابيب المُطَبَّقة على الجنين هي الآن على جدول الأعمال، إنها تسمح بفرز الجنين السليم عن الآخر غير المرغوب فيه لهذا السبب أو ذاك. وانطلاقاً من هذا صار اختيار جنس الجنين أمراً قابلاً للتحقيق، كما يشير إلى ذلك جـ.تيستار. إن هذا يتم في البدء لأسباب طبية (على سبيل المثال الأمراض الوراثية التي لا تمس إلاّ الصبيان: إنَّ النَعوريّة (l'hémophilie) مثال على ذلك). ولكن منذ ذلك الحين ستكون الطريق حرة لتشجيع اختيار الجنس من أجل الشؤون الشخصية. وسيكون هذا تتويجاً منطقياً للحثّ الطبي في موضوع الإنجاب البشري: ومن تحكّم الى تحكُّم، ستتحول صلة القرابة الى عملية تقنية موجودة كلياً تحت المراقبة، وسيتحول الطفل، من بداية السيرورة الى نهايتها، الى مجرد موضوع. إنَّ

---

(16) جاك تيستار (Jacques Testard) (لموموند ـ 10 أيلول / سبتمبر1986). لقد كان باستطاعة جـ. تيستار أن يستشهد ، في خلافه مع المهندسين الوراثيين ، بأفكار رومان غاري (Romain Gary) في «**العبء النفسي**» (Charge d'âme) : «في سنوات الستينات ، كانت أكبر مساهمة يمكن لعالِم في الفيزياء النووية أن يجلبها للبشرية ، تكمن في امتناعه عن أي مساهمة».

هذا الأمر سيتحقق كلما كان من الممكن، قريباً بدون شك، تغيير الإرث الوراثي.

إنَّ بعض العيادات الامريكية التي تطبق التلقيح الاصطناعي تقترح، من الآن، انتقاء جنس الطفل. إنَّ النتيجة ليست دائماً مضمونة، لكن الاحتمال جيد. إن تشخيص جنس الجنين سيكون، بحد ذاته، أكيداً. والطلب في هذا الصدد موجود. لكن النتائج الاجتماعية للجوء الى هذه الطرق كانت غير متوقعة. فقد أصابت بالعكس الأخلاق الاجتماعية.

إن الهند تعطينا اليوم مثالاً عن استعمال تقنيات التشخيص الجديدة باتجاه الإبعاد السريع لجنين من جنس غير مرغوب فيه. هنا تأتي التقنيات الأكثر حداثة لمساعدة التقاليد المغروسة منذ أمد طويل لقد استُعمل في الهند التحليل الامنيوتيكي (L'amniocentèse) (تحليل ما يُؤخذ من سائل امنيوتيكي من غشاوة الجنين الداخلية أثناء الحَمْل بغية كشف التشوهات الوراثية المحتملة إنطلاقاً من دراسة صبغية (كروموسومية) لخلايا الجنين) من أجل تحديد جنس الطفل الذي سيولد. فإذا كان الطفل ولداً، سار كل شيء على خير ما يرام. وإذا كان بنتاً، فإنّ أغلبية النساء يجهضن أنفسهن فوراً، وذلك غالباً في قاعة مجاورة لتلك التي جرى فيها التحليل. لقد أُهمل الاختبار الصبغي، نظراً لأن أغلبية العيادات لا تتوفر على المواد اللازمة. ولم يبق من التحليل إلاّ إمكانية تحديد جنس الجنين. هكذا وُلِدَت عيادات متخصصة فقط في التحليل الأمنيوتيكي والإجهاض، وذلك حتى في الأمكنة الأكثر فقراً، حيث لم يكن الناس قد رأوا مطلقاً في السابق أقل مستوصف. إن المهر الهامّ نسبياً الذي يجب على الأب أن يدفعه من أجل تزويج ابنته هو في أصل اللجوء الى هذه الطريقة التي تسمح، في المهد بشكل ما، بإلغاء هذا الالتزام الساحق. لقد قدَّر ريتشارد غارسيا، في مقالة له بصحيفة لوموند، عدد حالات التحليل المتبوعة بإجهاض فوري للأجنة الأناث بين 1978 و1982 بـ 78 ألف حالة. ويسرد شهادة طبيب من بومباي يعلن أنّه: «منذ 1975، طبقت عيادتي 400 ألف حالة إجهاض تالية لفحوص الانتقاء المُسبق، ومن الألف حالة الأخيرة لم يكن هناك إلاّ حالة واحدة لجنين مُذَكَّر»[17]. وفي أغلبية الأوقات ونظراً لنقص الوسائل، كانت الفحوص، علاوة على ذلك، تُطبَّق في ظروف أمنية غير مواتية ؛ وبدون جهاز إرشاد فوق صوتي، كان أخذ

(17) ريتشارد غارسيا (Richard Garcia) - لوموند 27 نيسان / أبريل 1988 .

عينات من السائل الامنيوتيكي يتم من خلال تلمُّسات في الرحم بشكل يمكن أن يؤدي لجرح المرأة والطفل. إنَّ في هذا مثال أخاذ عَمَّا لا يُعَدّ تحريفاً للتحليل الامنيوتيكي، وإنما ببساطة لجوء غير منتظر إلى إحدى الامكانيات التي يعرضها. إننا نرى هنا مظهراً غير متوقع لاستعمال اجتماعي لأفضل الحلول. إن اكتشاف كل جواب جديد على المشاكل الانسانية الدقيقة يجابه بالمقابل صعوبات من نوع آخر لأنه ما من شيء في الحياة الفردية والاجتماعية يوجد معزولاً، وأن كل ما يُشكِّل نظاماً يتشابك، ولأن النوايا الحسنة (والارادة) لم تكن مطلقاً تتمتع بالسيادة بشكل كامل. ولأن العالَم غير متوقع وأكثر تعقيداً للغاية مما تتكهن به العلوم التقنية.

الجنين ضد أمه

إنَّ طرق المِخيال الطبي (التصوير بالصدى، تصوير الجنين) أو التحاليل الامنيوتيكية تسمح بتبيُّن الآفات الخِلْقية للجنين. إنَّ التدخلات الجراحية في الرحم تستطيع أحياناً تصحيح هذه الإعاقات (على سبيل المثال، استسقاء الرأس). إن فراغاً قانونياً واجتماعياً يترك الميدان حراً لانزلاقات مدهشة تثير، من بين أسئلة أخرى، مسألة الوضع القانوني للجسد في تعريف الإنسان (anthropos). فإذا كان الجنين يُعتبر مريضاً (السبب الأول غير المعروف)، فإن الأم تبدو مثل الإناء الذي يجب الإحاطة به من أجل بلوغه. إنَّ قرار الأم هو، ظاهرياً، سيد لكي يستطيع الطبيب الوصول الى الجنين والشروع في المعالجة.

ومع ذلك، فإنَّ الولايات المتحدة تعرف منذ عدة سنوات وضعاً غريباً حيث يفرض الأطباء نفسهم بأنفسهم كسلطة عليا، ويلجأون الى المحاكم من أجل أن يُكرهوا قانونياً النساء الحاملات المترددات في هذا الصدد على الخضوع لمداخلات طبية أو جراحية تستهدف حماية الجنين. إنَّ من الممكن إرغامهن على ولادات سابقة لأوانها من خلال عمليات قيصرية إنْ لم تكن هناك إمكانيات أخرى للمعالجة. إنَّ نزاعاً واقعياً يولد في هذه الظروف بين الأم والطفل الذي تحمله في داخلها. إن الأمومة تُفْصَل إذن، والأم يُنظر لها باعتبارها حاوية للجنين. إنَّ عزل الحَمْل عن كيان الأم يسمح بإعادة تعريف قانوني للرابطة بين الأم والجنين.

إنّ مفهوم الحياة المؤذية تسمح بقيام تعارض محتمل بين طفل وُلِدَ معاقاً والأطباء الذين تابعوا حَمل أمه، أو بينه وبين الأم إذا كانت هذه قد رفضت تدخلاً في الرحم كان بإمكانه أن يجعل الحياة أفضل. إنَّ الطفل يطالب «بحق ولادة جيدة» يستند

بالمقابل على «الحق بأن لا يولد» إذا كانت شروط الوجود التي تنتظره ينبغي أن تكون فاسدة. وإذا ارتكب الأطباء أخطاءً في التشخيص أو رعونات يتحمل الطفل آثارها المؤذية، فإن من حقه أن يطالبهم بتعويضات وفوائد. وإذا كان رفض أمه هو الذي حرمه من الحق الأساسي بأن يولد بشكل جيد، فإنه يستطيع أنْ يعود عليها: «وبالعكس، فحتى لو قُبِلَت هذه المداخلة، تقول إ.عزيزة شوستر، لكنها لم تُوَفِّر النتائج المأمولة، فإنه سيكون للطفل المُعاق، بشكل خطير، الحق بمطالبة أمه بتعويضات وفوائد. إن الطفل يتذرع بأنه إذا كانت المداخلة لم تحدث، فإنه لم يكن ليعيش للقيام بتجربة حياة مأساوية. إنَّ الطفل يؤكد بأن لديه الحق بأن لا يولد. والموت قد يكون مفضلاً على حياة في الألَم والعذاب»[18]. إن المعالجة الممكنة في الرحم، وتفتيت وفقدان هالة الأمومة تفتح المجال لنقدٍ نتائجه الأخلاقية والاجتماعية والنفسانية والقانونية غير متوقعة.

مجازفة انتروبولوجية كبرى ؟

إن الإنسان يُختزل الى جسده، والجسد نفسه يصبح أداة، والمكبوت بالضرورة يعود بشكل أو بآخر. إنَّ العمق البشري يبقى حاضراً، ولو بشكل المرض، أو انحطاط القوى، أو الرفض، أو الحادث الطارىء أو ببساطة الحادث غير المنتظر. لقد صُنِعَت كل المجتمعات البشرية من خليط غير واضح من الأشياء المُحتملة وغير المتوقعة، هي في جزء كبير منها من الأمور غير المتوقعة. وكذلك هو حال سلوك الكائن البشري. إنَّ مجازفة انتروبولوجية دُرِسَت فيما بين سطور هذه الممارسات، ليس فقط على مستوى نظام القيم، وإنما أيضاً على الصعيد النفسي والاجتماعي. هنا أيضاً حَدَّد ج.تيستار جيداً الصعوبة: «كلما أتينا أكثر بحلول، كلما فتحنا الطريق لمشاكل جديدة.... إنَّ اليوم الذي سنعرف فيه كيف نصنع ولداً أو بنتاً بناء على إرادتنا، سنخلق فيه ألماً جديداً ؛ ألم عدم القدرة على أن يكون لدينا طفل من جنس مرغوب فيه». فمن قبول اجتماعي إلى آخر أمام الأمر الواقع، تُغَيِّر كل خطوة الى الأمام

---

(18) إﭬلين عزيزة شوستر (E. Aziza-Shuster) «المعالجة في الرحم : الحريات الفردية قيد التساؤل» (le traitement in utero: Les libertés individuelles en question) - في : «علم الأخلاق الطبي وحقوق الإنسان» - المرجع السابق ذكره - ص : 91 - 92 لقد استندنا في تحرير هذه الفقرة على هذا المقال الذي يُظهر وضعاً خاصاً جداً الآن في الولايات المتحدة.

عتبة تسامح الميدان الاجتماعي. ففي كل مرة، تُشَجَّع طلبات فردية جديدة، حتى لو كانت الممارسات التي تشجعها تصادف تحفظات على الصعيد الجماعي، وتشوش نظام القيم.

إنّ الإنجاب بالمُساعدة يُنتج إرادة تَدَخُّلٍ في كل مراحل الإنجاب البشري. فالصدفة مُلغاة فيه. والمقدس أيضاً. إنَّ المقدس يتضمن السرَّ، وهو لم يرتبط مطلقاً بالارادة الصارمة للانسان. إننا لا نقرر المقدس، بل هو يفرض نفسه في مصادفات العلاقة بالعالَم. إنَّ بالامكان أنْ نستعيد هنا التحاليل الكلاسيكية لـ: و.بنجامين (W.Benjamin) حول مصير العمل الفني في عصر قابليته لأنْ يُنتَجَ تقنياً من جديد. فكما هو الحال بالنسبة لعدم قابلية العمل للفهم، فإنَّ قيمة وحدته تتناقص بالمقابل نتيجة إعادة إنتاجه تقنياً. إنَّ الطفل (أو الجسد البشري) الخاضع لمناورات تقنية، والى اهتمام بالتحكُّم يؤدي الى صياغته، يفقد هو أيضاً هالته، كلما فقَدَ أكثر صلة القرابة. إنَّ الطفل السلعة، المادة يفقد شيئاً من سحره. إن تحاليل ماكس ويبر حول خيبة أمل العالَم يمكن نقلها اليوم الى الجسد (منذ أيام ڤيسال) وربما أيضاً الى صلة القرابة، وفي يوم ما، بدون شك، الى الطفل والى الأمومة. إنَّ كل العناصر حاضرة الآن لتساعد على هذا الإنزلاق. ونحن الآن في بداية هذه السيرورة. لكن هذه تنصبّ على قيمها المركزية. إن نقل هذه المعطيات من النظام الرمزي الى نظام التقنية والإرادة لن يكون بدون صدى ملموس على المستوى الانتروبولوجي. إنَّ منفذاً ينفتح ببطء، بشكل لا مفر منه، ويُحَرِّر قوى تستطيع أن تقلب بعمق الوضع البشري أو تتخفف مع الزمن بفضل حساسيات اجتماعية جديدة. إنَّ من الواضح أننا في مرحلة انتقالية.

قشرة الإنسان

إنَّ عنصر التوريث (cloning) يدفع الى نهايته منطق الجسد **الأنا الآخر**، من خلال ردّ الشخص الى خصائصه الوراثية وحدها، أي للجزء غير القابل للتحديد من جسده، المستمر في كل خلية من خلاياه، ولكن الذي يحتوي الشخص في شكل جرثومة. إنَّ عنصر التوريث هو الصيغة الحديثة لمِخيال القرين. إنّه الخلية، المرآة في صيرورة المُعطي. إن الشخص، في مِخيال بيولوجي ما (حاضر في البيولوجيا الاجتماعية وفي حلم عنصر التوريث) ليس إلاّ الظاهرة العارضة، أو ظِلّ جسده. إنَّ الإنسان يصبح هو نفسه ترميمه الخاص، إنه يستطيع أن يحلم بدقته الشَعْرية للنهاية. لقد عمل بعض الباحثين في هذا المجال. وأدرج ڤ.باكار (V.Packard) هذه

الممارسة في مستقبل بعيد قليلاً. إن الإنجاب البشري بواسطة التوريث، وعلى طريقة الإفْتِسال النباتي هو طريقة تقنية ترتكز أيضاً على ستر الجسد ولا سيما النشاط الجنسي. إن مصادفات اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة تُلغى. ويستعاض عنه بالإنجاب الخاص في المختبر أو الأنبوب، الذي يُعَدّ نتيجةً للتحكّم. إنَّه طفل النسخة الثانية، **الأنا الآخر** الأكثر شباباً، إنعكاس النرجسية المُنْجَزَة، التي نتساءل عن الأثر الذي يمكن أنْ يكون لديها على الطفل المولود في هذه الشروط[19]. لكنها، في نفس الوقت، رؤية ساذجة للعالَم، تُشَبِّه الإنسان ببرنامجه الوراثي، وتنسى أن شروط وجود الشخص، ومصادفات لقاءاته وتأثيراته هي التي تُشَكِّل هويته. بهذا المعنى لن يشبه عنصر التوريث الشخص الذي أعطاه إلاّ من الناحية الفيزيائية. الأمر الذي سيكون عبارة عن مواساة شاحبة لتحرير عنصر التوريث من إحساسه المتعلق بأصوله. إنَّ التوريث ما زال بعيداً. إنّ مِخياله هو الذي يهمنا، والذي يفترض كمُسَلَّمة مساواة الطفل مع إرثه الوراثي. إنها أيديولوجية الجسد. إنَّ الإنسان هو أكثر من جسده الذي لا يستطيع أن يتميز عنه انتروبولوجياً، مثلما أنَّ الإنسان هو أكثر من برنامجه الوراثي. وبالذات لأن الإنسان ليس آلة تنمي الامكانيات المحتواة داخل دواليبها. إن تاريخ كل إنسان هو تاريخ وحيد ولا ينضب. وعنصر التوريث ارتبط أيضاً بالتأكيد مع علم تحسين النسل. إننا لا نورِّث أي شخص كان. هكذا يتكلم جـ.لودربرغ (J.Lederberg)، البيولوجي الامريكي، الحائز على جائزة نوبل: «إذا تم تحديد هوية فردٍ سامٍ - هو من المحتمل نموذج عرقي - فلماذا لا ننسخه مباشرة بدل أن نتعرض لكل المجازفات، بما فيها مجازفات تحديد الجنس، المُدْرَجَة في مصادفات إعادة الترتيب»، أو أيضاً قوله: «سيكون لدينا على الأقل متعة القدرة على المراقبة فيما لو تمكن انشتاين ثانٍ، أم لا، من التفوق على الأول»[20]. لنأمل على الأقل أنْ تشاطر النسخة الوراثية الثانية لأنشتاين لودربرغ شعوره.

---

(19) إنّ علم تحسين النسل (مثل العرقية التي تعتبر توسعاً لها غير معترف به) هو أيديولوجية للجسد ، تريد أن تصنع من الإنسان مُنْتَجاً صافياً لجسده ، وتنسى أنَّ الإنسان نفسه هو الذي، من خلال إتصاله بالآخرين ، يُشَكِّل جسده وما يكون عليه. إننا لن نتأخر هنا عند علم تحسين النسل أو عند العرقية اللذان يستحقان تحاليل مستقلة.

(20) الاستشهادات مُستعارة من جيرالد ليتش (G.Leach)«**البيوقراطيون**» (Les biocrates) - منشورات Seuil - 197 - (مترجم عن الانجليزية) - ص :121 و 124.

إنَّ صيغاً أخرى للإنسان ـ الآلة توجد، وتختزل الانسان الى قشرة، الى سطح لسلوكه الجسدي القابل بشكل ملموس للمُلاَحظة. إن كينونة الإنسان تُحَلَّل وفقاً لأسلوب تحليل ملكية الجسد، والسلوك الذي يمكن تعليمه وتحليله وتعديله منذ أن يُعْرَفَ المبدأ الذي يحكمه. إنَّ البُعد الرمزي يُستبعد نتيجة تركيبه غير القابل للفهم، والذي من المستحيل تحديد كميته بصفته تلك. إنَّ تملك الحسّ الذي هو خاصية الإنسان يُنفى لصالح تحاليل تسلسلية لسلوكه. إنَّ السلوكية تعطينا أول مثال على هندسة السلوك. إنَّ مهنة «إزالة التكيُّف» مطلوبة جداً ومربحة جداً في الولايات المتحدة. والمفهوم المُتَيَّم للتكييف يقتصد توضيحاً للدوافع التي تدفع، على سبيل المثال، عدداً من الشباب الأمريكي نحو البِدَع والمخدرات أو الهرب. إننا نفترض أنَّ سلسلة لا نهائية من التكييفات والتقويات تُشَخِّص الوجود اليومي لكل فرد. والسلوك هو نوع من الانبثاق السطحي للجسد، ومجموعة من الحركات، والأحاسيس المنشودة، والمُثَبَّتة من خلال تكييف أول ومُقَوَّاة بالتالي من خلال كلٍ من تكرارات نفس المتتالية. لهذا فإن من السهل بالنسبة لأولئك الذين يستندون الى السلوكية أن يضعوا نموذجاً مضاداً للسلوك المَشْجُوب لدى شخص، وأن «يزيلوا تكيُّفه» بناء على برنامج مناسب، وأنْ «يعيدوا تكييفه ثانية» مع قواعد سلوك ذات صلة مع القواعد الاجتماعية. لقد تمَّ إعداد بروتوكولات تعديل سلوك من أجل التدخل لدى الهامشيين من كل نوع. إنَّ مهندسي السلوك السلوكيين يثابرون هكذا على تطبيع الشاذين جنسياً. إنَّ الشخص الذي يتمنى المُكَيِّفون أن «يصحّحوا» سلوكه يقيم في قلب جهاز تقني، وتُرْبط أعضاؤه التناسلية بأسلاك كهربائية. إنَّ المرحلة الأولى من المعالجة تُسَمَّى بالمرحلة «المثيرة للاشمئزاز». وفيها تُعرض على الرجل صور يُفترض أن تثيره جنسياً. وفي نفس الوقت، يتلقى عند كل إشارة إثارة صدمات كهربائية على الأجزاء التناسلية تُحَدَّد كمياتها بعناية. إنَّ شعور اللذة يجب أنْ يحلَّ محلَّ شعور الاشمئزاز والألم. وأثناء المرحلة الثانية، يظهرون للرجل صور نساء شهوانيات، بدون صدمات كهربائية. إنَّ النشاط الجنسي يُختزل إذن في سيرورة ميكانيكية. إن السلوكيين يعملون بنفس الطريقة التي يؤثر فيها الميكانيكي على محرك سيارة من أجل تحسين خصائصه. إنَّ الأمر يتعلق هنا أيضاً بنزع الطابع المادي عن الشخص، وبالتدخل ميكانيكياً في جسده من أجل تعديل سلوكه. إنَّ السلوكيين يؤثرون على «الواقع المُفْرِط». ويخلقون ثانية الحياة **في المجرد** بطريقة مؤقتة. لكن تأثيرهم على بعض

الأشخاص يمكن أن يذهب الى ما هو أبعد. إنه يبرز نفس النزوة الخالقة التي صادفناها في الأمثلة السابقة فإزاء عدم كمال الإنسان، وعدم إمكانية توقع سلوكه، وسقوطه في الجسد، يصبح المقصود إعادة بنائه ثانية وفق نموذج آخر. وبناءً على أساليب استعمال مختلفة جداً حسب قطاعات التطبيق، ولكن مع السلك الأحمر لعدم كمال الأصل ولضرورة إعادة صياغة الإنسان.

إن علم النفس الصيدلاني الذي يسعى لتعديل مزاج الشخص عبر عمل كيميائي حيوي يشهد أيضاً على كشف الإنسان: فالإنفعالات والخصائص تُصاغ بواسطة المنتجات التي يُحقَن بها. لقد أشارت حديثاً مقالة في صحيفة لوموند (1 شباط / فبراير 1985) لحالة استهلاك أدوية مضادة للإرهاق، طالت سبعة ملايين فرنسي. لقد مُحِيَ الألم والتعب والضيق والأرق، كيميائياً، ولم تَعُد تُوَجَّه الأسئلة لها حول المعنى الذي تكتسيها داخل الاقتصاد الفردي. فالاستعمال المبتذل لهذه المنتجات، كما يحصل غالباً، يجعل الشخص يفقد معنى حدوِدها، وبدل أن يُعدِّل بعض معطيات وجوده، يُشوِّه تسامح جسده. هكذا يفقد العديد من الأفراد علاقتهم الحميمة مع أنفسهم. إنَّ الجسد يشَبَّه بآلة، وأعراضه(التعب، الأرق، إنحطاط القوى) تُحَلَّل باعتبارها خللاً وظيفياً يمكن معالجته كيميائياً. لقد رُفِعَت انفعالات الإنسان الى مرتبة التفاعلات الكيميائية.

لقد عمل جوزيه دلغادو، في وقت واحد، على أدمغة الإنسان والحيوان. وصاغ متتاليات للسلوك بفضل منشطات كهربائية أو كيميائية جرت على مسافة معينة من مستوى بعض مناطق الدماغ. وهكذا استطاع أن يُعَدِّل مزاج الحيوان، ويجعل من حيوان عدواني حيواناً طيّعاً، ويثير نشاطاً مُحَرِّكاً، ويُشوِّش سلوكاً نوعياً خاصاً الخ... أما على الإنسان، فالنتائج كانت على ما يبدو أكثر تواضعاً. وحسب رأي ف.باكر، فإنَّ جوزيه دلغادو، بتنشيطه مناطق مُحَرِّكة من دماغ الكائنات البشرية، لم ينجح هو ومساعديه، في الحصول إلاّ على أصوات لغوية ممتدة. وعلى نفس مبدأ مشروع دلغادو، قام باحث آخر، هو روبير هيث، بتجهيز بعض «المرضى العقليين» العدوانيين والخطرين، بجهاز كهربائي مُنظِّم يسمح للمريض أن يعدِّل بنفسه مزاجه إذا شعر بضرورة لذلك[21].

---

(21) ف. باكر : **«الإنسان المقولب من جديد...»** ـ المرجع السابق الذكر ـ ص : 56 .

كما صاغ مؤلِّف علمي، ذكره ف.باكر، بوضوح حُلم الإنسان ـ الآلة، الإنسان الديكارتي الذي لا يريد أن يكون شيئاً مغايراً لما يظن أنه يكون، والذي تُعَدّ الإرادة وحدها، في نظره، هي صاحبة السيادة: «يمكن بسهولة تخيُّل أنَّ الناس، في المستقبل، سيحملون الكترودات مُنَشِّطة ذاتياً (وهذا يمكن أن يصبح الأمر الرائج) تجعلهم جنسياً أقوياء في كل لحظة، وتسمح لهم بالنوم أو بالبقاء يقظين حسب حاجاتهم، وتُنقص شهيتهم إذا رغبوا بإنقاص وزنهم، أو تجعلهم هادئين عندما يكونوا مُهتاجين»[22].

إنَّ الذاكرة اللاَّمادِّيَّة في الماضي هي اليوم موضوع لبحوث فريدة في ميدان البيولوجيا العصبية. فبما أنَّ أُسُس الذاكرة جزيئية، حسب بعض الافتراضات، فإنه لن يكون من المستحيل نقل الذكريات من شخص لآخر. إنَّ عدة معامل تعمل في هذا الاتجاه في الولايات المتحدة. إنَّ الذاكرة ربما ستكون في يوم من الأيام ترميماً. فالناس، حسب وسائلهم وخيالهم، سيستطيعون السماح بأن تُغرس فيهم ذكريات مُختارة من كاتالوكات مُفَصَّلة جداً. إنها مشاكل شائكة بالنسبة للمُحَلِّلين النفسانيين: إنَّ الإنسان، بدلاً من أن يكون نتاجاً لتجربة وظروف الطفولة، قد يخترع على هواه، ووفق مزاجه، وبصفة مؤقتة، تجربته وماضيه. إن الاهتمام بالعيش وسط تجارب بشرية لا تُحصى وبكل أمان يمكن أن ينتشر بدون عقبات. فكل إنسان قد يستطيع على هواه أن يجوب كل احتمالات وضعه. إنَّ الماضي سيكون نتاج المستقبل، حسرات الشخص، وتذوُّقه للتجريب. وستكون الذكريات المادة الأولية لمشروعٍ ولنية. إن إنسياب الزمن سيأخذ أخيراً بثأره.

وهذه هي بعض توجهات البحث ذي الإرادة العلمية، التي يشكل الجسد موضوعاً لإيثارها. إنَّ الأعمال البشرية، بالنسبة للسلوكيين، هي مجرد ترتيب للانعكاسات المتكيِّفة. إنَّ الانفعالات، في مجالات أخرى، تُشَبَّه بتفاعلات كيميائية. وهي بالنسبة لآخرين، نبضات كهربائية تتحكم بمجموع سلوك الأفراد. إنَّ كل مهندس من مهندسي السلوك هؤلاء يطالب لنفسه، وحتى خارج انتروبولوجيا الحد الأدنى، بامتياز توضيح الدافع الذي يحدد العمل البشري. وكل مقترب يعتبر نفسه حصرياً

(22) ف.باكر ـ المرجع السابق ـ ص : 70 ، إننا نذكر «الأرغن المزاجي» الذي يُكيِّف إرادياً السلوك العاطفي للأفراد ، وفق مدة اختيارهم في الكتاب الكبير لـ : ب.ك. ديك «آلة الحلاقة» (Blade runner) ، «قرأت» (J'ai lu).

بالنسبة للمقتربات الأخرى. لكن الخلاف الذي يسود بين مختبر وآخر لا يعرقل أبداً متابعة البحوث. كما لا يعرقله أيضاً الترف في الأجهزة والبروتوكولات الضرورية من أجل التوصل لأن نراقب سطحياً متتالية ضئيلة للغاية لسلوك يقوم به الفرد بشكل طبيعي ألف مرة في اليوم. إنَّ هذه الأعمال تضفي على بعضها بشكل متبادل طابع النسبية. أمَّا الاتفاق الوحيد بين هذه الاجراءات المتناقضة فيكمن في رفضها للبُعد الرمزي. إنَّ الوضع البشري لم يَعُد يُنظر له باعتباره خَلْقاً للحواسّ، هنا حيث الصيغة الكيميائية، أو المعادلة أو القانون الوراثي، أو الدفعة الكهربائية أو التكيف تسمح على السواء باقتصاده. وهناك سمة مشتركة أخرى تتمثل في مفهوم الجسد (أو الإنسان) كأداة طَيِّعة يمكن توجيه أعمالها وعملها. إنّه كشفٌ يتابع عمل خيبة الأمل الذي يتقدم في سيره مع الحداثة. «إنَّ المؤسف في نظريات السلوك الحديثة، يقول حنا أرندت، ليس أنها خاطئة، وإنما أنها تستطيع أنْ تصبح حقيقية. إنها، في الواقع، أفضل صياغة ممكنة لمفهوم يتناول بعض الاتجاهات المجهولة في المجتمع الحديث»[23].

آلة أم جهاز عضوي

إنَّ قاموساً للأمكنة العامة يمكن أن ينعت كلمة «جسد» «بالآلة الرائعة». وعناوين المقالات أو الكتب التي لا تردد في اللجوء الى هذه الصورة لا تُعَدّ ولا تحصى. إنها لا تقارن الآلة بالجسد، وإنما تقارن الجسد بالآلة. والمقارنة لا تستطيع أنْ تذهب إلاّ في هذا الاتجاه ؛ إنَّ النظرة الميكانيكية هي التي تعطي، بشكل مفارق، للجسد أحرف نبالته ؛ وهذه إشارة لا جدال فيها لمصدر القيمة في نظر الحداثة. إن هذا يعني إخضاع الجسد للآلة. فمن الآلة الرائعة سينتقل الخطاب سريعاً الى الهشاشة التي تميزها. إنَّ الجسد إذا كان آلة «رائعة» فإنه يستحق اللقب بصفة كاملة. لكنه يتآكل، وطابعه العابر يُعَرِّضه لخسائر لا يمكن ردّها، وخاصة أنَّه لا يتمتع بديمومة الآلة. فالموت هو الثمن الذي يُدفع لقاء الكمال، والرمز هو الثمن الذي يدفع من خلال طابعه الحسّي. إنّ اللذة والألم من صفات اللحم، وهما يتضمّنان المجازفة بتحمُّل الموت والرمزية الاجتماعية. أمَّا الآلة المساوية، الراكدة، فإنها لا تحسُّ بشيء لأنها تنجو من الموت والرمز.

---

(23) حنا أرندت (Hannah Arendt)«**وضع الإنسان الحديث**» (Condition de l'homme moderne) - منشورات Clamann-Lévy - 1961 - ص : 363 - (مترجم عن الامريكية).

إنَّ الترميم يُصَحِّح أساليب الكائن الحي، يُحَسِّن خصائصه، يقوي مقاومته، ويدرج متتاليات الخلود في طابعه العابر. إنّه يُصحح، في تفاصيله، التقدم المحتم للموت في الجهاز العضوي (نذكر أن الإنسان، في نظر بيشا، يموت تدريجياً). إنَّ الجسد البشري يصبح مخبراً يتحقق فيه عدد من المداخلات المهيأة للمزاوجة بين العضوي والميكانيكي. فلكي تُنَمَّى الخصائص، يتم السعي لتطعيم أجهزة ميكروية في الدماغ بغية إعطاء الشخص مباشرة إمكانية الوصول الى مصارف المعطيات. إنَّ أحد الكليشهات الحديثة يجعل من الدماغ «حاسوب» الإنسان (هنا ننسى أيضاً أحد المعطيات البدائية للانتروبولوجيا ؛ ليس الدماغ هو الذي يفكر، وإنما الإنسان). وأكثر فأكثر تصبح التقنية قادرة على أنْ تَحِلَ محلّ العضوي، وتنمي خصائص الجسد، وتعطي جزئياً الحق للفلسفة الميكانيكية مُمَثَّلَة بديكارت أو الطب التكهني في زمنه. فلكي يحتوي الجرَّاحون مظاهر العجز العائدة للمرض، أو الحادث، أو الشيخوخة، يتصرفون اليوم بمجموعة مدهشة من الترميمات (جهاز إصطناعي يحلّ محلّ عضو أو وظيفة عضوية) والمقويات (جهاز يأتي لتقوية عضو أو وظيفة مُتضرِّرة). إنَّ الكيميائيين الحيويين والمختصين بعلم المناعة يعملون مجتمعين من أجل خلق مواد متناغمة حيوياً. إنَّ بناءَ الجسد البشري يدخل في عصر إنجابه صناعياً. «وهذا قطعة قطعة: لأن تعريفاً للجسد يضعه في قطع. إنه يفكّكه يفصله الى مبادىء مكوناته التركيبية (قوى، رافعات، مصافي، مضخات، دارات، تيارات، سيرورات، الخ). إنّه ترتيب مُحْكَم من المواد الجزئية، والوحدات المنفصلة، والاستيهامات، المُحَدَّدة والمحاطة بواسطة قَطَّاعَة وظيفية وبنيوية، ذاك هو الجسد العملياتي»[24]. إن تقطيع الجسد لم يعُد فقط أحد أعراض مرض الفصام، بل أصبح روتين أقسام الطب التي ينبغي عليها أن تختار بين الترميم أو الزرع من أجل إنقاذ المريض. لقد حُرِّكَ الجسد الى عناصر موضوع، عناصر جاهزة وقابلة للتبديل، في أغلبيتها، بالمواد التقنية.

---

(24) ميشال غيو (Michel Guillou) - «الجسد والجهاز» (Le corps et l'appareil) - مجلة **Traverses** - العدد 14 - 15 ، «مجموعات الجسد» (Panoplies du corps) - نيسان 1979 - ص : 135. أنظر أيضاً جان ماري بروهم (Jean-Marie Brohm) «الجسد : نموذج الحداثة» (Le corps: un paradigme de la modernité) - مجلة : **Action et recherches sociales)** - العدد : 1 - 1985.

ترميمات الركب، الاكتاف، الاصابع، الأوراك، والعديد من العظام الأخرى والمفاصل ؛ وترميمات حسيّة (ولا سيما سمعية وبصرية)؛ إن النمنمة والمعلوماتية المستعملة أكثر فأكثر تسمح، بنتائج غير متساوية حسب مظاهر العجز، لأفراد يحملون إعاقة حسّية أو جسدية باللجوء الى ترميمات موجهة بواسطة أجهزة ميكروية تستجيب لطلبات النظام العصبي المركزي. إنها أجهزة مساعدة مُهيَّأة لأن تنوب عن الفيزيولوجيا العاجزة: صمامات قلبية، قسطرات، قلوب أو رئات إصطناعية... الخ، ومواد حيوية: دم، جلد اصطناعي...

إن النتائج غير متساوية. إلاّ أنها غالباً مُلفتة للنظر، ومثيرة لتحديدات مسموح بها تقريباً من قبل الشخص: كلية إصطناعية، على سبيل المثال. وأحياناً بدون ضرر وتسمح للشخص بأن يستعيد في نهاية المداخلة الاستعمال الطبيعي لحياته. لكن بعض النتائج الأخرى تؤدي لخضوع للآلة في كل لحظة[25].

«الإنسان على طريقة الترميم، يقول ميشال غيّو، ما زال دائماً قيد البرهنة: إن الترميم هو من نوع الخصائص... إن الإنسان المُرَمَّم، مهما كان، محكوم عليه بأن يكون موضوعاً لتحقق تفاخري: أنْ يُظهر للآخرين ولنفسه أن الإنسان والترميم يعملان بشكل مشترك. أن يؤكد أن وصلهما وتواطىء صلاحياتهما يُعطي بشكل جيد المجال، بشكل متواصل، للانتصار(إنَّ الحياة اليومية كلها تتحول إلى انتصار.... إنَّ الإنسان المُسَاعَد يجرب هكذا علاقته بالعالَم أقل مما يتحقق بشكل مذهل من قدرته

---

(25) هنا أيضاً تلاقي الاستعارة الميكانيكية حدودها. إنَّ الدعم الميكانيكي للجسد يصطنع الحياة. إنّه ليس الحياة. إنَّ القضيب الاصطناعي مثال موضح يدَّعي أنه يحل تقنياً مشاكل العجز الذكوري : «في داخل العضو ، في القناة البولية ـ التناسلية ، نوصل بنظام الأوعية أنبوب بلاستيك موصول من جهة الدخول بمضخة يدوية صغيرة مغروسة في الجيب الخصوي ، ومن جهة الخروج بصمام الجسم الكهفي. ويشغل المريض بنفسه المضخّة التي تنفخ دارة البلاستيك. هكذا نحصل على قساوة القضيب الذي يقترب من الانتفاخ الطبيعي ولكن دون أن يساويه ، وهناك جهاز أكثر إتقاناً ، لكنه أيضاً أكثر خطورة. ويكمن في وصل الأنبوب مباشرة بنظام الأوعية ، من جهة الدخول بالشريان ، ومن جهة الخروج بالصمام. ويضغط الرجل على زر لكي يوجّه لاسلكياً انتصابه» ـ جان ميشيل بادر (J. M.Bader) ، الرجل ذي القطع المَلْغيّة ، مجلة «Science et vie» ـ العدد رقم 845 ـ شباط / فبراير 1988 تشير هذه المقالة الممتازة الى التوابع الاحيائية الالكترونية ، وتُظهِر ، في نفس الوقت ، حدودها وآمالها الممكنة.

الوظيفية الخاصة...». إن التشبيه الميكانيكي للجسد لا يحمي بالفعل الانسان المزود بالأجهزة من القلق الناشيء من التهجين مع جسد أجنبي. «ففيه، يقول ميشال غيو أيضاً، تنشط الدمية الطَيِّعة لطب تكنولوجي منتصر: فهو يخضع لخيطه، وبطاريته، وطريقة ضبطه، وللتحقق منه بشكل دائم». إنَّ الإنسان المزوَّد بالأجهزة هو شكل من أشكال الرهينة للآلة، ولأولئك الذين يعرفون تشغيلها. إنّ عليه أن يدمج في صورة جسده مادة غريبة، ناشئة عن الحِدَاد المستحيل لعضو، في نفس الوقت الذي عليه فيه أن يشير الى اختفائه واستبداله. وتماماً مثل زرع العضو، يستلزم دمج الترميم تعديلاً في الاستثمارات الخاصة بالجسد، ولا سيما في الصورة التي يصطنعها الشخص عنه. وإذا لم يتحقق هذا التغيير في النظام، وإذا لم يحصل الحِدَاد على العضو المفقود، وإذا لم يتم تمثُّل الجسم الأجنبي، فإنّ الوجود يصبح عالَماً للخوف تفقد منه الحياة بحد ذاتها، إلاّ إذا تَمَّ السماح بخسارة جزئية تخفيها بصعوبة المادة التي تسدُّها. إنَّ الترميم يمكن أنْ يصبح التذكير الملحّ والمرعب لعنصر خارجي يريد أن يُصبح جزءاً من جسد لكنه لا يتوصل الى ذلك. فكما يثير زرع الأعضاء ليس فقط ضرورة حصول توافق حيوي بين المُعطي والمُتلَقّي، وإنما أيضاً توافق نفساني لا يقل أهمية عن عملية الزرع، وعن الشخص الذي يتلقاه، فإن تزويد الانسان الحي بالأجهزة يثير لدى ذاك الذي يقبل دلالتها قدرة معنوية على أن يستقبل فيه جسماً أجنبياً من صنع تقني، ينبغي التحقق بشكل منتظم، بالنسبة لأغلبيتها، من حسن حالة سيرها. إنَّ أزمات الهوية هي إحدى النتائج الممكنة لاضطراب التكامل الجسدي أو للتعديلات البلاستيكية على الجسد.

إنَّ فينومينولوجيا الأمس (ميرلو - بونتي) وانتروبولوجيا اليوم يظهران لنا أنَّ الجسد هو شرط الانسان، ومكان هويته، وأنَّ ما نقتطعه منه أو نضيفه إليه يُعدِّل علاقته بالعالم بصفة متوقعة تقريباً. بهذا المعنى، يمكن لمداخلة لعدة ساعات على الجسد من أجل زرع أو ترميم أن تضرّ بوجود كامل حسب تاريخ الشخص، وقدرته المعنوية على الحِداد على جزء من نفسه، وتقبّل جسم أجنبي. إنَّ الأمر لا يتعلق بتعديل ملكية ميكانيكية وبإخراج قطعة تالفة من محرك، وإنما بتعديل الكائن العضوي للإنسان.

لقد سبق أن قلنا أنَّ الجسد إذا كان بالحقيقة آلة ، فإنَّه سينجو من التقدم في السن، ومن طابع كونه عابراً ومن الموت. فكل «القطع» التي يتألف منها يمكن حينذاك تعديلها، وتصحيحها، وتبديلها في حال التلف، وتغييرها بأخرى أكثر كمالاً. وكما

الساعة، سيَدِلُّ الجسد على الزمن، ولن يصاب بضرر من جراء ذلك. إنَّه سيكون شاهداً عليه، ومَحمِيًّا جيداً في حياده، وليس ضحية له. ذاك هو الاستيهام التحتي للعديد من البحوث والممارسات التي تتسع أكثر كلما تزايد نفي الموت ووسواس الأمن وتعزَّزا بشكل متبادل.

إنّ الإنسان الحيوي الالكتروني، في صفائه التقني ومشروعه في التحكّم الكامل، تَحَقَّق تقريباً من خلال رجل الفضاء الذي جُهِّزَت كل وظائفه العضوية، حتى الأكثر بدائية منها، بالأجهزة. وفي أغلب الأحيان أصبح الإنسان نفسه مكتسياً بشكل كامل ببدلة الغوص. كما أفسحت حركات الجسد الأكثر قابلية لعدم الإدراك المجال لأنْ تُراقب ببراعة وتُرْسَم بيانياً وتُستجوب. إنَّه الإنسان الشفاف، الذي لا هوية له، والمُجَهَّز كلياً بالأجهزة. إنَّ نوعاً من الحلم السلفي للمهندسين يتحقق هنا، بعد أنْ كان مَشبُوقاً في الماضي بكورسيه اكوابندنت الشهير (Le corset d'Aquapendante) (1619) الذي كان اقترح إدخال الرجل من رأسه حتى قدميه في هيكل معدني قابل لأن يقترن بشكله وحركاته. إنَّ الإنسان الحيوي الالكتروني (Le cyborg) يُبَشِّر بنفسه ربما في أفق مستقبل قليل البُعد: إنه بقية إنسان مُزَيَّن بترميمات، ومُنبِّهات، وبطاريات، وأجهزة ميكروية تحلّ محلّ الوظائف الفيزيولوجية أو الأعضاء التي تعمل بشكل غير كافٍ[26]. إن الجسد البشري، بالنسبة للتوجهات التقنية والعلمية للحداثة هو عبارة عن رسم تمهيدي، مُسَوَّدة، من المهم مراقبة وتحسين خصائصه. أو إلغائه بغية تحقيق تشغيل وظيفي أفضل له. إنه الجسد الفائض الذي يدين الإنسان له بطابعه العابر، والذي من المهم جعله عازلاً للتقدم في السن أو الموت، للألم أو المرض.

---

(26) تضفي حكاية لـ : ب.ك.ديك (P.K.Dick) طابعاً من السخرية على هذا الوضع : «سيأتي ربما يوم يُطلق فيه كائن بشري النار على إنسان آلي خارج من مصانع جنرال الكتريك ، ويرى بدهشة كبيرة أن هذا الأخير ينزف دماً ودموعاً. ويمكن للإنسان الآلي المحتضر أن يطلق النار بدوره على الإنسان ، ويشاهد بدهشة أكبر أن شبكة من الدخان الرمادي ترتفع من المضخة الكهربائية التي كان يظن أنها القلب النابض للانسان إنّ هذه ستكون لحظة الحقيقة الكبرى للإثنين» فيليب ديك : «الإنسان والإنسان الآلي» (L'homme et l'androïde) - في : بوريس ايزيكمان (Boris Eizykman)«**اللاوعي - الوهم**» (Inconscience-fiction) منشورات Keyserling - 1979 - ص : 66 في (Blade runner) أعطى ب.ك. ديك توسيعاً أخاذاً لفكرة المحو التدريجي للحدود بين الإنسان والإنسان الآلي.

الفهرست

1993/1/454

التصميم: «لينا الصبان»

هذا الكتاب

انتروبولوجيا الجسد و الحداثة . انتروبولوجيا الحاضر .إنهما مظهرا هذه الدراسة التي تضع العالم الحديث في المنظور من خلال تنازل السلك الناقل للجسد . إن داڤيد لو بروتون يدرس الاسس المنطقية الاجتماعية و الثقافية التي تجعل ، اليوم ، من الجسد الموضوع المميّز للممارسات والخُطب أو للمِخيال . إن الثنائية الحديثة ، المنتشرة جداً ، تعارض الانسان بجسده ؛ وتجعل من هذا الاخير ملكية، وحيازة ، أكثر مما تعتبره الأرومة التعريفية التي وجهها للإنسان .

إننا سنعثر على هذا الفصل في قلب الطب الحديث الذي يراهن على الانسان . إن هذا الفصل ينغرس بعمق في الطقوس الإجتماعية، و في الإفتتان الحالي بأمور الجسد، بالصحة وبالشكل، الخ. إن الجسد يتحول الى عضو فائض للإنسان الذي يتلقى منه خلاصه أو غيظه حسب الظروف.



داڤيد لو بروتون دكتور دولة في علم الإجتماع، و حائز أيضاً على دبلوم في علم النفس. أستاذ محاضر في جامعة ستراسبورغ 2 .

مؤلِّف للعديد من الدراسات في ميدان انتروبولوجيا الجسد (ديوجين، الدفاتر الدولية لعلم الإجتماع، الاتنولوجيا الفرنسية، أي الجسد؟، الأزمنة الحديثة ، روح، الخ)، و له مؤلفات قيد الطبع: أجساد و مجتمعات. بحث في علم اجتماع و انتروبولوجيا الجسد.

المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع